EVA ILLOUZ

La salvación del alma moderna

TERAPIA, EMOCIONES Y LA CULTURA DE LA AUTOAYUDA

conocimiento



La salvación del alma moderna

De la misma autora

El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009
Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007

The culture of capitalism, Jerusalén, 2002
Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture, Nueva York, 2003

Eva Illouz

La salvación del alma moderna

Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda

Traducido por Santiago Llach



conocimiento

Primera edición, 2010

Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*

ISBN Argentina: 978-987-1566-15-0
ISBN España: 978-84-92946-01-3

1. Sociología de la Cultura. I. Llach, Santiago, trad.
II. Título
CDD 306

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: B-8173-2010

Índice

La tragedia del espíritu moderno consiste en
que ha "resuelto el enigma del universo", pero sólo
para reemplazarlo por el enigma de sí mismo.
Alexandre Koyre, *Newtonian studies*

Agradecimientos

Las deudas adoptan muchas formas. Algunas son tan grandes que se extienden mucho más allá de lo que puede ser correctamente expresado en la sección de agradecimientos de un libro. Una deuda de ese tipo me une a Axel Honneth, quien me invitó a pronunciar las Conferencias Adorno de 2004 y me permitió así presentar los argumentos básicos de este libro ante un público académico alemán maravillosamente argumentativo.

Deseo expresar mi agradecimiento hacia numerosas instituciones cuyo apoyo ha facilitado enormemente la escritura de este libro: la Fundación Nacional de las Ciencias de Israel, el Instituto Shain y la Autoridad de Desarrollo e Investigación de la Universidad Hebrea de Londres.

Doyle McCarthy, Jeffrey Praeger y Charles Smith leyeron y revisaron el libro entero para la University of California Press y ofrecieron los mejores tipos de críticas: aquellas que son intransigentes en los detalles, pero benevolentes en la intención.

Gracias a los amigos y colegas que ofrecieron críticas pertinentes y referencias bibliográficas iluminadoras: Boas Shamir, Michal Frenkel y Michal Pagis ayudaron a afilar los argumentos de los capítulos 1 y 3. Un agradecimiento especial para Nahman Ben-Yehuda y Yoram Bilu, cuya amistad y apoyo convirtieron en tolerable e incluso placentero al bizantino mundo de la academia.

Mi agradecimiento más profundo para Lior Flum por su apoyo inexorable en una tarea que ofrece tan poca recompensa como la de revisar las notas al pie y las bibliografías, y a Carol Kidron por su ayuda en la edición de este libro. Shoshanna Finkelmann fue responsable de llevar el libro a sus etapas finales, y probablemente se le puede adjudicar también el haber ayudado a mantener un mínimo de cordura durante ese período. Finalmente, el maravilloso equipo de la University of California Press –Naomi Schneider, Elisabeth Magnus, Marilyn Schwartz y Valerie Witte– ha traba-

jado con este libro de un modo que confirma su impecable reputación en este campo.

Este libro, como siempre, está dedicado a mi marido y mejor amigo, Elchanan.

1
Introducción

Sin duda, el concepto de iluminismo no debe restringirse demasiado en lo metodológico, puesto que, tal como yo lo entiendo, incluye algo más que simple deducción lógica y verificación empírica, sino más bien, y más allá de estas dos, la voluntad y la capacidad para especular fenomenológicamente, para establecer lazos de empatía, para acercarse a los límites de la razón. [...] ¿Las emociones? En lo que a mí respecta, sí. ¿Dónde se ha decretado que el iluminismo debe verse libre de la emoción? A mi juicio, lo contrario parece ser lo cierto. El iluminismo puede cumplir con su tarea correctamente sólo si se dispone a trabajar con pasión.
Jean Amery

Mediante palabras puede un hombre hacer dichoso a otro o empujarlo a la desesperación, mediante palabras el maestro transmite su saber a los discípulos [...]. Palabras despiertan sentimientos y son el medio universal con el que los hombres se influyen unos a otros.
Sigmund Freud[*]

* Los epígrafes son de Jean Amery, *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*, reimpresión, Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. xi [trad. esp.: *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Madrid, Pre-Textos, 2001] y de Sigmund Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1966, p. 20 [la cita corresponde a la edición en español: *Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte i y ii) (1915-1916)*, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. 15, p. 15].

En las últimas tres décadas se han acumulado sostenidamente los estudios y las críticas de la terapia. Aunque difieren en método y en perspectiva, acuerdan en el hecho de que la doctrina terapéutica es moderna por excelencia, y en que es moderna en aquello que es más inquietante en la modernidad: la burocratización, el narcisismo, la construcción de un falso yo, el control de las vidas modernas por parte del Estado, el colapso de las jerarquías culturales y morales, la intensa privatización de la vida causada por la organización social capitalista, el vacío del yo moderno separado de las relaciones comunales, la vigilancia a gran escala, la expansión del poder y la legitimación estatales, y la "sociedad del riesgo" y el cultivo de la vulnerabilidad del yo.[1] Los estudios acerca del discurso terapéutico podrían por sí solos proporcionarnos un compendio de los variados temas que constituyen a la sociología (y la crítica) de la modernidad.

1 Acerca de la burocratización, véase Peter Berger, "Toward a sociological understanding of psychoanalysis", en *Social Research*, N° 32, 1965, pp. 26-41. Acerca del narcisismo, véase Christopher Lasch, *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*, Nueva York, Warner Books, 1979 [trad. esp.: *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999]. Acerca de la construcción de un falso yo, véase Ian Craib, *The importance of disappointment*, Londres, Routledge, 1994. Acerca del control de las vidas modernas por parte del Estado, véase Ellen Herman, "Psychologism and the child", en Theodore M. Porter y Dorothy Ross (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 7: *The modern social sciences*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, pp. 649-662, y *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*, Berkeley, University of California Press, 1995. Acerca del colapso de las jerarquías culturales y morales, véase Philip Rieff, *The triumph of the therapeutic: Uses of faith after Freud*, Chicago, University of Chicago Press, 1987. Acerca de la privatización de la vida bajo el capitalismo, véase Eli Zaretsky, *Secrets of the soul: A social and cultural history of psychoanalysis*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2004. Acerca del vacío del yo moderno, véase Philip Cushman, "Why the self is empty: Toward a historically situated psychology", en *American Psychologist* 45, N°5, 1990, pp. 599-611. Acerca de la vigilancia, véase Michel Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison*, Nueva York, Vintage Books, 1995 [trad. esp.: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003]; Nikolas Rose, "Assembling the modern self", en Roy Porter (ed.), *Rewriting the self: Histories from the Renaissance to the present*, Londres, Routledge, 1997, pp. 224-247; e *Inventing our selves: Psychology, power and personhood*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Acerca de la expansión del poder estatal y el desarrollo de nuevas fuentes de legitimación estatal, véase James L. Nolan, *Therapeutic state: Justifying government at century's end*, Nueva York, New York University Press, 1998. Acerca de la "sociedad del riesgo", la obsesión social con la administración del riesgo y su relación con un cultivo de la vulnerabilidad del yo, véase Frank Furedi, *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*, Londres, Routledge, 2004.

La crítica comunitarista de la modernidad sostiene que la psicología expresa un individualismo atomizado que crea –o, al menos, fomenta– las mismas enfermedades que asegura curar. Así, mientras que la psicología supuestamente trata nuestra creciente dificultad para ingresar o permanecer en relaciones sociales y ayuda a resolverla, fomenta de hecho que pongamos nuestras necesidades y preferencias por encima de nuestros compromisos con los otros. Bajo el patrocinio del discurso terapéutico, las relaciones sociales son disueltas por un utilitarismo pernicioso que aprueba una falta de compromiso con las instituciones sociales y legitima una identidad narcisista y superficial.[2]

Autores como Lionel Trilling, Philip Rieff, Christopher Lasch y Philip Cushman han interpretado el ascenso de la visión terapéutica del mundo como un signo del declive de un dominio autónomo de la cultura y de los valores.[3] Gracias al consumo y a la práctica terapéutica, el yo ha sido rápidamente integrado a las instituciones de la modernidad, haciendo que la cultura pierda su poder de trascendencia y de oposición a la sociedad. La propia capacidad de seducción del consumo y de la autoabsorción terapéutica marcan el declive de cualquier oposición seria a la sociedad y el agotamiento cultural general de la civilización occidental. Ya sin capacidad para crear héroes y establecer valores e ideales culturales, el yo se ha retirado dentro de su propio caparazón vacío. Al hacernos un llamamiento a retirarnos dentro de nosotros mismos, la doctrina terapéutica nos ha hecho abandonar los grandes mundos de la ciudadanía y la política, y no puede proporcionarnos un modo inteligible de conectar el yo privado con la esfera pública, porque ha vaciado al yo de su contenido comunitario y político, reemplazándolo por su preocupación narcisista por sí mismo.

La crítica más radical del discurso terapéutico –y probablemente la más influyente– ha sido inspirada por la historización de los sistemas de conocimiento llevada a cabo por Michel Foucault. El abordaje de Foucault del discurso terapéutico se interesa menos en restaurar comunidades de sentido que en exponer los modos en que el poder es entrelazado verticalmente y horizontalmente en el tejido social. Foucault desencadenó un

2 Véase Robert Bellah *et al.*, *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*, Nueva York, Harper and Row, 1985, pp. 55-112 [trad. esp.: *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989].

3 Lionel Trilling, *Freud and the crisis of our culture*, Boston, Beacon Press, 1955; Rieff, *Triumph of the therapeutic*; Lasch, *Culture of narcissism*; Philip Cushman, *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*, Reading, MA, Addison-Wesley.

notorio golpe fatal al psicoanálisis al revelar que su glorioso proyecto de liberación del yo era una forma de disciplinamiento y de sujeción al poder institucional "por otros medios".[4] Foucault sugirió que el "descubrimiento" científico de la sexualidad que está en el centro del proyecto psicoanalítico continúa una larga tradición en la cual, a través de la confesión, se hace que los sujetos investiguen y digan la verdad acerca de sí mismos. En el terreno terapéutico nos inventamos a nosotros mismos como individuos, con carencias, necesidades y deseos a ser conocidos, categorizados y controlados en pos de la libertad. A través de las categorías mellizas del "sexo" y "la psiquis", la práctica psicoanalítica nos hace buscar la verdad acerca de nosotros mismos, y es definida así en términos de descubrimiento de esa verdad y de hallazgo de la emancipación en esa búsqueda. Lo que lleva a que los "discursos psi"[5] sean particularmente efectivos en la era moderna es que hacen de la práctica del autoconocimiento un acto simultáneamente epistemológico y moral. Lejos de mostrar el rostro duro del censor, el poder moderno adopta el rostro benevolente de nuestro psicoanalista, que no resulta ser sino un nodo de una vasta red de poder, una red omnipresente, difuminada y total en su anonimia y su inmanencia. El discurso del psicoanálisis es así una "tecnología política del yo", un instrumento usado y desarrollado en el marco general de la racionalidad política del Estado; su mismo objetivo de emancipar al yo es lo que hace que el individuo sea dócil y disciplinado. Allí donde los sociólogos comunitaristas ven el discurso terapéutico como uno que clava una cuña entre el yo y la sociedad, Foucault sugiere, por el contrario, que a través de la terapia el yo es imperceptiblemente puesto a trabajar para un sistema de poder y dentro de él.

Aunque este libro no puede evitar tener implicaciones para la crítica de la modernidad, me gustaría eludir por completo esa crítica. Ya sea que el discurso terapéutico amenace las comunidades morales de sentido, mine a la familia, oprima a las mujeres, disminuya la relevancia de la esfera política, corroa la virtud y el carácter moral, ejerza un proceso general de vigilancia, refuerce el caparazón vacío del narcisismo o debilite al yo, todo ello no me preocupa (aun cuando algunas de estas cuestiones no puedan no rondar parte del análisis subsiguiente). Mi propósito no es documentar los efectos perniciosos del discurso terapéutico ni discutir su potencial emancipatorio, tareas que ya han sido magistralmente llevadas a cabo por

4 Véase Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison*; Rose, *Inventing our selves*.
5 Ésta es una expresión de Nikolas Rose, extraída de *Inventing our selves*.

muchos otros.[6] Mi intención aquí es más bien apartar el campo de los estudios culturales de la "epistemología de la sospecha", de la cual ha dependido en demasía. O, para decirlo con otras palabras, deseo analizar la cultura sin la presunción de saber por adelantado cómo deberían verse las relaciones sociales. Utilizando el abordaje sociológico a los objetos científicos de Bruno Latour y Michel Callon, convoco a los estudiosos de la cultura a adoptar dos principios: el principio del "agnosticismo" (tomar una postura amoral hacia los actores sociales) y el principio de simetría (explicar fenómenos diferentes de manera similar o simétrica).[7] El objetivo del análisis cultural no es medir las prácticas culturales con respecto a aquello que deberían ser o a aquello que deberían haber sido, sino más bien entender de qué modo han llegado a ser lo que son y por qué, siendo aquello que son, "consiguen cosas" para la gente. Así, a pesar de su brillantez, un abordaje foucaultiano no sería pertinente debido a que Foucault utilizaba conceptos generalizadores –"vigilancia", "biopolítica", "gubernamentalidad"– que tienen algunos defectos fatales: no toman seriamente las capacidades críticas de los actores; no preguntan por qué los actores se ven a menudo profundamente comprometidos y absorbidos por los significados; y no diferencian entre esferas sociales, colapsándolas bajo lo que el sociólogo francés Philippe Corcuff ha denominado conceptos *bulldozer*,[8] conceptos tan abarcadores que terminan aplanando la complejidad de lo social (por ejemplo, "biopoder" o "vigilancia"). Como espero poder demostrar, es crucial llevar a cabo tales diferenciaciones. Un análisis denso y contextual de los usos y los efectos de la terapia revela que no hay un efecto general único (de "vigilancia" o "biopoder"). Por el contrario, estos usos y efectos difieren significativamente según si tienen lugar en el dominio de una empresa, del matrimonio o del grupo de apoyo (respectivamente, véanse los capítulos 3, 4 y 5).

Si todas las críticas del discurso psicoanalítico coinciden en señalar que éste ha "triunfado", y si algunos estudios notables detallan ahora *qué* es lo que ha "triunfado" en la terapia,[9] todavía no sabemos demasiado acerca

6 Para un intento reciente, véase Zaretsky, *Secrets of the soul*.
7 Michel Callon, "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay", en John Law (ed.), *Power, action, and belief: A new sociology of knowledge?*, Boston, Routledge/Kegan Paul, 1986, pp. 196-233.
8 Philippe Corcuff, comunicación personal, 6 de junio de 2000.
9 Véase Eva S. Moskowitz, *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001; James Capshew, *Psychologists on the march: Science, practice, and professional identity*, Nueva York,

de *cómo* y *por qué* ha triunfado.[10] Al tratar esta cuestión, me aparto de los abordajes críticos a la cultura que descansan en la epistemología de la sospecha para exponer sistemáticamente cómo una práctica cultural lleva a cabo (o no logra llevar a cabo) una práctica política específica. En lugar de ello, sostengo que una crítica de la cultura no puede ser llevada a cabo adecuadamente antes de que entendamos el mecanismo de la cultura: cómo son producidos los significados, cómo son entrelazados en el tejido social, cómo son usados en la vida diaria para conformar las relaciones y tratar con un mundo social incierto, y por qué llegan a organizar nuestra interpretación del yo y de los otros. Como espero demostrar, tanto el análisis como la crítica del *ethos* terapéutico adquieren un nuevo aspecto cuando no se los predica sobre la base de supuestos políticos a priori acerca de cómo *deberían* ser las relaciones sociales. En lugar de ello, mi análisis adhiere a la comprensión pragmática de que los significados y las ideas deberían ser vistos como herramientas útiles, esto es, como herramientas que nos permiten llevar a cabo ciertas cosas en la vida diaria.[11]

Mi estudio del discurso terapéutico es así llevado a cabo, primero y principal, desde la perspectiva de la sociología de la cultura. Quizá más en tanto que, en la mayoría de los otros temas, la exploración del *ethos* terapéutico es un terreno ideal para examinar "cómo funciona la cultura". Esto es cierto por numerosos motivos.

En primer lugar, para un estudioso de la cultura el lenguaje terapéutico tiene la rara virtud de ser cualitativamente un nuevo lenguaje del yo. Aun cuando depende de una visión antigua de la psiquis, este lenguaje no tiene prácticamente antecedentes en la cultura estadounidense o europea. En ese sentido, representa una posibilidad singularmente prístina de comprender de qué manera emergen las nuevas formas culturales y cómo los nuevos lenguajes transforman las autocomprensiones que se introducen en las relaciones sociales y en la acción. Recordando la perspectiva de Robert Bellah en relación con la Reforma Protestante, podemos decir que el discurso terapéutico ha "reformulado el nivel más profundo de los símbolos identitarios".[12] Dicha reformulación posee un interés especial para

---

Cambridge University Press, 1999; Furedi, *Therapy culture*; Herman, *Romance of American psychology*.

10 Moskowitz, *In therapy we trust*, y Herman, *Romance of American psychology*, son dos excepciones notorias.

11 Véase Richard Rorty, *Philosophy and social hope*, Nueva York, Penguin Books, 1999.

12 Robert Bellah, *Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world*, Nueva York, Harper and Row, p. 67.

el sociólogo de la cultura, pues tuvo lugar simultáneamente a través de los canales especializados y formales del conocimiento científico y a través de las industrias culturales (el cine, la prensa popular, la industria editorial, la televisión). En la medida en que el discurso terapéutico representa un lenguaje del yo cualitativamente nuevo, nos permite poner de relieve la cuestión de la emergencia de nuevos códigos y significados culturales y preguntarnos por las condiciones que hacen posible su difusión y su impacto en toda la sociedad. Este libro puede ser leído como un fragmento de una historia cultural –más amplia– de la introspección, esto es, de una historia del lenguaje y de las técnicas que usamos para tratar con nosotros mismos y examinarnos (a través de categorías tales como "deseos", "memoria" y "emociones").

En segundo lugar, no hay otro marco cultural –con la excepción del liberalismo político y el lenguaje de la eficiencia económica basada en el mercado– que haya ejercido una influencia tan decisiva en los modelos del yo del siglo xx. No se trata sólo de que casi la mitad de la población haya consultado a un profesional de la salud mental,[13] sino que –más importante– la perspectiva terapéutica ha sido institucionalizada en varias esferas sociales de las sociedades contemporáneas (por ejemplo, en las organizaciones económicas, las escuelas, los ejércitos, el Estado de bienestar, los programas de rehabilitación para presos y los conflictos internacionales). Ya asumiendo la forma del análisis introspectivo, ya la de un taller New Age de "mente-cuerpo", ya la de un programa de reafirmación personal, la terapia ha logrado un nivel inusual de legitimidad cultural en una gran variedad de grupos sociales, organizaciones, instituciones y entornos culturales. El discurso terapéutico ha atravesado y ha desdibujado las esferas estancas de la modernidad y ha llegado a constituirse como uno de los principales códigos con los cuales expresar, conformar y guiar el yo. Además, a través de la estandarización de los planes de estudio académicos y la estandarización de las profesiones psicológicas, el discurso terapéutico trasciende las fronteras nacionales y constituye un lenguaje "transnacional" del yo. Si, tal como escribe S. N. Eisenstadt, la civilización tiene centros que difuminan y encarnan visiones ontológicas,[14] la perspectiva terapéutica se ha convertido en uno de los centros de esa entidad vaga y amorfa conocida como civilización occidental.

13 Furedi, *Therapy culture*, p. 103.

14 Véase S. N. Eisenstadt, "Axial age civilizations: The reconstruction of the world and the crystallization of distinct civilizational complexes", en George Ritzer (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford, Blackwell, 2007.

En tercer lugar, el discurso terapéutico –quizá más que cualquier otra formación cultural– ilustra los modos en que la cultura y el conocimiento se han imbricado inextricablemente en las sociedades contemporáneas.[15] Karin Knorr-Cetina señala:

> Una sociedad del conocimiento no es simplemente una sociedad con más expertos, con infraestructuras tecnológicas y estructuras de la información y con interpretaciones de especialistas antes que de participantes. Sociedad del conocimiento significa que las culturas del conocimiento se han derramado y han tramado su tejido en la sociedad; es el juego completo de procesos, experiencias y relaciones que sirven al conocimiento y se despliegan con su articulación. Esta "deshicencia" del conocimiento, la descarga de relaciones de conocimiento en la sociedad, debe ser presentada como un problema a ser resuelto en un relato sociológico (antes que económico) de las sociedades del conocimiento. [...] Necesitamos rastrear los modos en que el conocimiento se ha tornado constitutivo de las relaciones sociales.[16]

La psicología es sin dudas un cuerpo de textos y teorías elaborado en organizaciones formales por expertos certificados para producirla y utilizarla. Pero es quizá fundamentalmente también un cuerpo de conocimiento difundido a lo largo del mundo a través de una amplia variedad de industrias culturales; los libros de autoayuda, los talleres, los *talk shows* televisivos, los programas de radio con llamadas de los oyentes, las películas, las series de televisión, las novelas y las revistas han sido plataformas culturales esenciales para la difusión de la terapia a lo ancho y a lo largo de la sociedad y la cultura estadounidenses. Todos los arriba mencionados han sido y siguen siendo emplazamientos centrales para la difusión del conocimiento terapéutico, y hacen de ese conocimiento una parte esencial del universo cultural y moral de las clases medias estadounidenses. Esta situación dual de la psicología, simultáneamente profesional y popular, es lo que la hace tan interesante para el estudioso de la cultura contemporánea;

15 Véase Doyle McCarthy, *Knowledge as culture*, Nueva York, Routledge, 1996; esto contradice la sugerencia de Adam Kuper en *Culture: The anthropologist's account*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999 [trad. esp.: *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2008], de que nos deshacemos de la idea de cultura y utilizamos en su lugar conceptos tales como conocimiento o creencias o normas.

16 Karin Knorr-Cetina, "Sociality with objects: Social relations in postsocial knowledge societies", en *Theory, Culture, Society* 14, N° 4, 1997, pp. 9-10.

ofrece una oportunidad para comprender de qué manera la cultura alta y la cultura popular se ven empapadas completamente por las formaciones del conocimiento. De hecho, en la medida en que "los conocimientos se han tornado ellos mismos fuerzas decisivas en nuestro desarrollo económico y tecnológico",[17] constituyen un aspecto importante de la acción cultural en las sociedades contemporáneas. La difusión de este conocimiento tuvo lugar a través de los medios masivos de comunicación y en múltiples escenarios internacionales, en los cuales el conocimiento psicológico se convirtió en un modo de representar al yo, lo que explica a su vez por qué se apoderó de las definiciones del yo de manera tan firme y duradera. El conocimiento y los sistemas simbólicos han llegado a conformar lo que somos porque son representados dentro de las instituciones sociales que les confieren autoridad a ciertos modos de conocer y de hablar y los convierten en rutinas, de manera que puedan transformarse en los códigos semióticos invisibles que organicen la conducta ordinaria y estructuren los rituales de integración del yo. Este supuesto devela la principal estrategia de este libro, en tanto examina de qué manera el discurso terapéutico ha sido incorporado dentro de diferentes escenarios institucionales, tales como la empresa, la familia y las prácticas corrientes de la autoayuda (examinados respectivamente en los capítulos 3, 4 y 5), y cómo organiza las relaciones sociales en cada una de estas esferas.

Finalmente, el discurso terapéutico es un excelente lugar para el análisis cultural porque ha atravesado todo el siglo XX, ganando cada vez mayor fuerza y mayor alcance. ¿Cómo fue que la estructura cultural de la terapia sobrevivió todo el siglo XX en los Estados Unidos y se vio incluso reforzada? ¿Cuál es el proceso mediante el cual la estructura cultural persiste y perdura? Tal como lo expresa Orlando Patterson, la continuidad cultural necesita ser explicada, y no simplemente asumida.[18] La extraordinaria capacidad de resistencia y adaptación del discurso terapéutico puede ser explicada no sólo a través de su incorporación dentro de las instituciones centrales de la sociedad estadounidense sino también por el hecho de que ha sido capaz de reclutar a un vasto número de actores sociales y de industrias culturales (véase el capítulo 5).

17 McCarthy, *Knowledge as culture*, p. 20.

18 Orlando Patterson, "Taking culture seriously: A framework and an Afroamerican illustration", en Samuel P. Huntington y Lawrence E. Harrison, *Culture matters: How values shape human progress*, Nueva York, Basic Books, 2000 [trad. esp.: *La cultura es lo que importa*, Buenos Aires, Planeta, 2001].

Por estos motivos, creo que el discurso terapéutico es un objeto de estudio extraordinario –aunque desalentador– para el sociólogo cultural. El objetivo de este libro, entonces, es no sólo documentar los diversos aspectos de la cultura terapéutica sino también localizar la emergencia de una nueva *estructura cultural*, una tarea que rara vez ha sido emprendida por los sociólogos de la cultura.

LA SOCIOLOGÍA CULTURAL Y LO TERAPÉUTICO

Aun cuando en ocasiones la sociología cultural puede parecer un campo de estudio desesperantemente pantanoso, es posible identificar una serie de proposiciones que constituyen el núcleo de la disciplina. La primera es que la cultura tiene una gran importancia por el hecho de ser quienes somos. Con la expresión "ser quienes somos" no me refiero a nuestros objetivos, nuestros intereses o nuestros recursos materiales. Me refiero más bien al modo como le otorgamos sentido al hecho de ser quienes somos a través de acciones conformadas por valores, imágenes y escenarios clave, ideales y hábitos de pensamiento, a través de las historias que utilizamos para enmarcar nuestra experiencia y la de otros, a través de los relatos que utilizamos para explicar nuestros fracasos y nuestros éxitos, a través de aquello a que nos sentimos autorizados y a través de las categorías morales que utilizamos para jerarquizar nuestro mundo social. Nuestras acciones, nuestras narrativas, nuestros relatos y nuestras categorías morales no sólo nos ayudan a otorgarle sentido a aquello que somos sino que son centrales en lo que respecta al modo como les comunicamos a otros lo que somos, al modo como movilizamos su apoyo, a aquello que estamos dispuestos a defender y por lo que estamos dispuestos a luchar y a cómo nos orientamos frente a opciones ambiguas. George Steinmetz lo expresó así: "La cultura es más que una cinta transportadora hacia fuerzas más profundas, más fundamentales o más materiales".[19] El discurso terapéutico ofrece una matriz cultural enteramente nueva –hecha de metáforas, oposiciones binarias, esquemas narrativos, marcos explicativos– que a lo largo del siglo XX ha moldeado cada vez más nuestra comprensión del yo y de los otros. En ese sentido, constituye una excelente oportunidad para demos-

19 George Steinmetz, *State formation after the cultural turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 28.

trarle la centralidad del significado a aquellos sociólogos que todavía necesitan ser convencidos.[20]

La segunda proposición enunciada por la sociología cultural es que los significados difieren en su capacidad para forzar definiciones de la realidad: algunos son más poderosos y vinculantes que otros.[21] Tradicionalmente, la sociología de la cultura ha estado interesada en significados que tenían una medida importante de resonancia institucional, esto es, los significados que son sancionados por poderosos marcos institucionales, y representados dentro de ellos. (El "individualismo" es un buen ejemplo de un significado que tiene una enorme resonancia institucional en el sentido de que es representado en y sancionado por una serie diversa de instituciones.) El estudio de la cultura se interesa normalmente en significados que son representados en y a través de entornos institucionales poderosos porque se da por supuesto que estos significados son más condicionantes y porque están más visiblemente conectados con el orden social. Contrariamente a la opinión (muy extendida entre los sociólogos comunitaristas) de que el *ethos* terapéutico privilegia un yo antiinstitucional y narcisista,[22] sostengo que el discurso terapéutico ha mostrado una resonancia cultural enorme que ha sido representada en el interior y a través de las principales instituciones de la modernidad. Lejos de inculcar una actitud antiinstitucional, el discurso terapéutico representa un modo formidablemente poderoso y moderno por excelencia de institucionalizar el yo.[23]

La tercera afirmación característica realizada por la sociología de la cultura es que la cultura no causa nuestras acciones del mismo modo como el viento causa que una hoja caiga del árbol. Aun cuando muchos estudiosos de la cultura luchan por identificar aquellas variables cultura-

20 Véase Jeffrey Alexander y Phil Smith, "The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies", en *Theory and Society* 22, N°2, 1993, pp. 151-207; véase también la excelente introducción de Roger Friedland y John Mohr al libro del que son los editores, *Matters of culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-70.

21 Michael Schudson, "How culture works: Perspectives from media studies on the efficacy of symbols", en *Theory and Society* 18, N°2, 1989, pp. 153-180.

22 Véase John Steadman Rice, *A disease of one's own: Psychotherapy, addiction and the emergence of co-dependency*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1998; Bellah, *Beyond belief*; Rieff, *Triumph of the therapeutic*; Lasch, *Culture of narcissism*; Leslie Irvine, *Codependent forevermore: The invention of self in a twelve step group*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

23 En esto, por supuesto, estoy de acuerdo con el análisis de Foucault en *The history of sexuality*, vol. 1: *The will to knowledge*, Londres, Penguin, 1998 [trad. esp.: *La historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1976].

les que poseen un poder causal independiente, la mayoría de quienes trabajamos en el campo pantanoso de la cultura entendemos que la cultura está tan enredada con "el resto" que los modelos causales positivistas son, si no indeseables, sí al menos incómodos. De hecho, con mucha frecuencia resulta que la variable que es tomada como explicativa debe a su vez ser explicada.[24] Podemos comparar la relación que la cultura establece con la sociedad con la relación que se da entre la lluvia y la tierra sobre la que aquélla cae: aun cuando sabemos que la lluvia es la causa de que la tierra esté mojada, lo que muchas veces tenemos es "barro" que no puede volver a ser separado en tierra y agua. De manera similar, mientras que intento rastrear el momento histórico durante el cual el discurso terapéutico conformó progresivamente el lenguaje del yo, ahora es virtualmente imposible aislar este lenguaje de otros códigos "culturales maestros" que organizan el yo, tales como el liberalismo económico o el derecho contractual. El desafío es entonces comprender de qué manera la cultura constituye las relaciones sociales sin ser nunca completamente autónoma de ellas.[25] El discurso terapéutico ayuda a justificar la afirmación de que el lenguaje es central en la constitución del yo en tanto es un medio dinámico de experimentar y expresar emociones. El lenguaje define categorías de emociones, establece qué es un "problema emocional", brinda marcos causales y metáforas para otorgarle sentido a estos problemas, y restringe los modos en que las emociones son expresadas y manejadas, y los modos en que se les otorga sentido.[26]

La cuarta característica de la sociología de la cultura es su intento de hallar conexiones sistemáticas (que no son reductibles a la causalidad) entre significados y grupos sociales, ya sea como productores, como por-

24 Véase Friedland y Mohr, Introducción a *Matters of culture*, p. 15.

25 De hecho, tal como provechosamente nos lo recuerda Randall Collins, el supuesto de la autonomía de la cultura es o bien inexacto o bien superfluo. Es inexacto si pretendemos aislar el significado de las relaciones sociales; es superfluo si cuando decimos "cultura" queremos significar puntos de vista y supuestos que forman el trasfondo de nuestras acciones. Véase Randall Collins, "Comparative and historical patterns of education", en Maureen T. Hallinan (ed.), *Handbook of the sociology of education*, Nueva York, Kluwer Academic Publishers/Plenum, 2000, pp. 213-239 y "Situational stratification: A micro-macro theory of inequality", en *Sociological Theory* 18, Nº 1, 2000, pp. 17-43.

26 Véase Ann Swidler, *Talk of love: How culture matters*, Chicago, University of Chicago Press, 2001; Michele Lamont, *The dignity of working men: Morality and boundaries of race, class and immigration*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, y "Meaning making in cultural sociology: broadening our agenda", en *Contemporary Sociology* 29, 2000, pp. 602-607.

tadores o como consumidores de significados. La conexión entre posición social o intereses materiales por un lado, e ideas, valores y creencias por el otro, no puede ser determinista y mecanicista. No obstante, lo es, y sigue siendo una tarea vital de la sociología de la cultura la identificación de los portadores sociales de ideas y símbolos, incluso si esta relación no puede ser concebida de un modo causal y determinista. Lo que complica dicha investigación, sin embargo, es el hecho de que el discurso terapéutico es una serie de prácticas lingüísticas con una base institucional fuerte (se origina en departamentos universitarios, institutos de investigación, revistas profesionales); emana de la clase profesional de los psicólogos y ha hallado un público particularmente receptivo entre los miembros de las nuevas clases medias y entre las mujeres; pero también es una visión del mundo anónima, sin autor y omnipresente, dispersa en un deslumbrante conjunto de lugares sociales y culturales (*talk shows* televisivos, Internet, la industria editorial, la práctica privada de los clínicos, la consultoría para empresas, los planes de estudios escolares, los programas de entrenamiento de prisioneros, los servicios de bienestar social y una plétora de grupos de apoyo). En palabras de Lionel Trilling, el discurso terapéutico se ha convertido en "el *slang* de nuestra cultura".[27] El discurso terapéutico es entonces tanto un sistema de conocimiento *formal*, que tiene límites y reglas de escritura nítidos, es producido en organizaciones formales y es transportado a través de redes profesionales, especialmente a través de "productores de conocimiento",[28] y un sistema cultural *informal,* difundido y amorfo, presente en prácticas culturales corrientes y en autocomprensiones. Aun cuando este libro se centra en este último sistema, intento subrayar las conexiones entre ambas esferas.

A estas cuatro dimensiones que definen nuestra cultura –con las cuales, creo, estarían de acuerdo la mayoría de los estudiosos de la cultura– sumo una o dos dimensiones como aporte personal, que desafortunadamente son desatendidas por la sociología de la cultura. Esta disciplina, sorprendentemente, no ha logrado prestarle la debida atención a lo que constituye quizás el eslabón perdido central que conecta a la estructura con la agencia personal, esto es, la emoción.

La emoción es la energía interna que nos impulsa a llevar a cabo un acto, en tanto dota a ese acto de un "humor" o una "coloración" particu-

27 Trilling, *Freud and the crisis.*

28 Jorge Arditi y Ann Swidler, "The new sociology of knowledge", en *Annual Review of Sociology*, N° 20, 1994, pp. 305-329.

lar.[29] La emoción, entonces, puede ser definida como el aspecto "cargado de energía" de la acción, donde la energía es entendida como implicando al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y el cuerpo. Lejos de ser presociales o preculturales, las emociones son significados culturales y relaciones sociales fusionados de manera inseparable, y es esa fusión lo que les confiere la capacidad de impartir energía a la acción. Lo que hace que la emoción lleve incrustada esa "energía" es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente. Cuando alguien me dice "otra vez llega tarde", el hecho de que sienta vergüenza, enojo o culpa dependerá casi exclusivamente de la relación que tenga con quien me lo dice. Es probable que un comentario de mi jefe señalando que he llegado tarde al trabajo me produzca vergüenza; si se trata de un colega, es probable que me enoje; pero si el que lo dice es mi hijo que me espera en la escuela lo más probable es que me sienta culpable. La emoción, sin duda, es una entidad psicológica, pero –probablemente en mayor medida– es también un elemento cultural y social: por medio de la emoción representamos las definiciones culturales de la condición de persona tal como se las expresa en relaciones concretas e inmediatas, pero siempre definidas en términos culturales y sociales. La intensa fusión de los significados culturales y de las relaciones sociales también da a las emociones su carácter prerreflexivo, a menudo semiconsciente. Las emociones son aspectos profundamente internalizados e irreflexivos de la acción, pero no porque no contengan suficiente cultura y sociedad, sino porque de hecho contienen demasiado de ambas. Por este motivo, una sociología hermenéutica que quiera entender la acción social desde "adentro" debe prestar atención al color emocional de la acción y a aquello que en efecto la impulsa. Al igual que la religión, el discurso terapéutico ofrece símbolos que crean una realidad experiencial primordial y transforman la naturaleza misma de la acción.[30] Para dar cuenta de dicha realidad experiencial, necesitamos introducir las emociones. Por ello, suscribo a la visión de la cultura como práctica

29 Todas las emociones no conducen a la acción, pero lo que más les interesa a los sociólogos son aquellas emociones que colorean y estructuran la acción.

30 Véase el famoso análisis de Clifford Geertz acerca de los símbolos religiosos en *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988]; véanse también las observaciones de Richard Biernacki en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 69-70.

expresada en las palabras de Richard Biernacki: "El pensamiento y el sentimiento no son preparativos para la acción, son acción".[31] En mi abordaje a la cultura, es esencial la afirmación de que los significados ayudan a resolver problemas prácticos en los cuales la vida emocional ocupa una posición preeminente.

Este libro estudia el modo como el lenguaje de la terapia ha reformulado el "nivel más profundo de los símbolos de identidad",[32] mediante una visión que considera el discurso terapéutico al mismo tiempo como un cuerpo de conocimientos formal y especializado y como un marco cultural que orienta las autopercepciones y las concepciones de otros y genera prácticas emocionales específicas. Se ha tornado virtualmente imposible desentrañar "conocimiento" de "cultura", de modo que es necesario un abordaje dual al discurso terapéutico: dado que éste es tanto un cuerpo establecido de conocimiento científico expresado a través de instituciones formales como un lenguaje a través del cual son conformados el yo, la identidad y la vida emocional,[33] exige que movilicemos y reconciliemos el abordaje desde la "producción cultural" (que explica la emergencia del material cultural estudiando los recursos, las organizaciones y las redes movilizadas por los agentes) y el abordaje hermenéutico (que considera la cultura como una serie de significados cifrados profundamente en concepciones de la condición de persona).

LA TERAPIA COMO UN NUEVO ESTILO EMOCIONAL

Muchos objetarían mi uso no restringido de la palabra *terapéutico*, un uso que incluye objetos eclécticos tales como la exigente práctica de la "cura por la palabra", los libros de autoayuda confeccionados para una salud mental de solución fácil, grupos de apoyo, programas de reafirmación personal y los programas de televisión que brindan orientación terapéutica en una sola emisión. La objeción es seria y exige que hagamos una pausa

31 Richard Biernacki, "Practice", en Ritzer, G. (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Acerca de la cultura como práctica, véase Theodore R. Schatzki, Karin Knorr-Cetina y Eike von Savigny (eds.), *The practice turn in contemporary theory*, Nueva York, Routledge, 2001.

32 Bellah, *Beyond belief*, p. 67.

33 Margaret R. Somers, "The privatization of citizenship: How to unthink a knowledge culture", en Bonnell and Hunt, *Beyond the cultural turn*, pp. 121-161.

para analizar si tal empresa podría incluir elementos tan eclécticos que el objeto de análisis se disolvería.

De manera similar a las ideas religiosas –que en ocasiones pueden originarse en discusiones especializadas de los teólogos–, los conceptos elaborados en los espacios especializados y profesionales de los científicos moldean nuestra comprensión corriente de nuestro ambiente social y natural. Esta observación es especialmente pertinente en lo que respecta a la ciencia de la psicología clínica, que ha adoptado la vocación de definir conceptos (tales como "intimidad", "sexualidad" o "liderazgo") que son el punto de contacto entre las instituciones de conocimiento especializadas y las prácticas culturales corrientes. Al sugerir una continuidad entre la psicología "profesional" y la popular, efectúo la misma operación que los estudios culturales cuando sostienen que la literatura intelectual y la literatura popular son igualmente reveladoras de las condiciones sociales en las que son producidas. De manera similar, sostengo que la frontera entre el conocimiento psicológico especializado y la así llamada psicología pop es porosa, pues tanto el lenguaje profesional de la psicología como su versión popular abordan el yo utilizando metáforas y narrativas similares.[34] Esto no significa que esté proponiendo no tener en cuenta las diferencias de complejidad de las diversas formas culturales o que haga caso omiso de las diferencias reales que separan la costosa y meticulosa consulta terapéutica del asesoramiento rápido y mercantilizado propio de la literatura y de los seminarios de autoayuda. Pero aun cuando debamos reconocer las discontinuidades entre los diversos marcos organizacionales en los que se despliega un lenguaje, como sociólogos no podemos aceptar por su valor nominal las "distinciones" defendidas por profesionales de un campo dado. Tales distinciones –entre el conocimiento formal y el conocimiento informal– deben ser sistemáticamente analizadas, cuestionadas e incluso puestas entre paréntesis si queremos captar las continuidades culturales que existen más allá de las divisiones sociales del conocimiento establecidas.

Hay otro motivo, quizá más convincente, que justifica la operación aparentemente arrogante de desdibujar los límites entre el lenguaje especializado e intelectual de los terapeutas y el lenguaje de la cultura popular. Comenzando por el propio Freud (véase el capítulo siguiente), un número importante de psicólogos profesionales han traspuesto fácil y felizmente la frontera que divide el conocimiento especializado y la cultura popular,

34 Cuando se analiza a Defoe o a Austen en términos de "ideología" o de "convenciones", se está postulando implícitamente una continuidad entre el mundo simbólico de la alta literatura y los entretenimientos bajos.

y han preferido en los hechos ubicarse en la línea de costura que los une. Por ejemplo, en el prefacio a *El proceso de convertirse en persona* –un libro muy leído–, Carl Rogers, el famoso fundador de la psicología humanista, enmarca su empresa de un modo que recuerda a las guías populares de autoayuda: "Tengo la sincera esperanza de que muchos lectores sin intereses particulares en el campo de la psicoterapia o de la ayuda psicológica lleguen a descubrir que las enseñanzas que surgen de este campo pueden resultarles útiles en su propia vida".[35] Otros libros populares escritos por psicólogos eminentes, tales como *Con el amor no basta*, de Aaron Beck, y *Una nueva guía para una vida racional*, de Albert Ellis, sugieren de manera similar que psicólogos profesionales muy conocidos querían dirigirse a un público amplio, tal como la masa de consumidores indiferenciados de la industria editorial.[36] A la inversa, pero simétricamente, muchos *best-sellers* se presentan a sí mismos como transcripciones de trabajos terapéuticos profesionales. Innumerables libros de autoayuda han sido escritos por terapeutas habilitados, que comparten con un público más amplio los hallazgos especializados que han realizado en el curso de su trabajo, brindándoles a sus lectores casos de estudio e incluso transcripciones de sesiones terapéuticas.[37]

De hecho, desde el inicio mismo de su profesión, para hacerse oír los psicólogos y los psicoanalistas profesionales estadounidenses recurrieron a las industrias culturales. Al suprimir la distinción entre la cura por la palabra y el libro de autoayuda, espero mostrar que las esferas culturales diferentes de la terapia popular y la terapia profesional están unidas por un *estilo emocional* común.

¿Qué es un "estilo emocional? En su famoso libro *Nueva clave de la filosofía: un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Suzanne Langer sugiere que

35 Carl Rogers, *On becoming a person*, Boston, Houghton Mifflin, 1961, p. VII [trad. esp.: *El proceso de convertirse en persona*, Buenos Aires, Paidós, 1961].

36 Aaron T. Beck, *Love is never enough*, Nueva York, Harper and Row, 1988 [trad. esp.: *Con el amor no basta*, Barcelona, Altaya, 1995]; Albert Ellis, *A new guide to rational living*, North Hollywood, CA, Wilshire, 1975 [trad. esp.: *Una nueva guía para una vida racional*, Barcelona, Obelisco, 2003].

37 Dos ejemplos notables son Robin Norwood, *Women who love too much*, Nueva York, Pocket, 1990 [trad. esp.: *Mujeres que aman demasiado*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1999], y Susan Forward y Joan Torres, *Men who hate women and the women who love them: When loving hurts and you don't know why*, Nueva York, Bantam Trade, 2002 [trad. esp.: *Cuando el amor es odio: hombres que odian a las mujeres y mujeres que siguen amándolos,* Barcelona, Grijalbo, 1987].

> cada era en la historia de la filosofía tiene su propia preocupación. [...] Si miramos hacia atrás y observamos la lenta formación y acumulación de doctrinas que marcan esa historia, es posible que veamos ciertos agrupamientos de ideas dentro de ella, no unidas por un criterio temático sino por un factor común más sutil, que puede ser llamado "técnica". Lo que los asigna a una época es el modo de manejar problemas, antes que aquello de que se ocupan.[38]

Denomino aquí *estilo emocional* a la combinación de modos como una cultura comienza a "preocuparse" por ciertas emociones y crea "técnicas" específicas –lingüísticas, científicas, rituales– para aprehenderlas.[39]

Se establece un estilo emocional cuando se formula una nueva "imaginación interpersonal", esto es, un nuevo modo de pensar la relación del yo con otros, imaginando sus potencialidades e implementándolas en la práctica. De hecho, las relaciones interpersonales –como la nación– son pensadas, echadas de menos, debatidas, traicionadas, defendidas y negociadas siguiendo guiones imaginarios que llenan de significado la cercanía o la distancia social. Así, tal como lo demuestro en el capítulo 2, el mayor impacto que Freud produjo en la cultura fue el de reformular la relación del yo con los otros a través de un nuevo modo de imaginar el pasado (esto es, el pasado familiar personal) y de una libertad de carácter prospectivo respecto de ese pasado. Esta nueva formulación fue expresada a través de una serie de ideas clave y de motivos culturales que obsesionarían a la cultura estadounidense en sentido amplio. Siguiendo el plan de investigación trazado en trabajos previos,[40] sugiero que es especialmente probable que los modos modernos de imaginar sean formulados en terrenos donde se cruzan los sistemas de conocimiento experto, las tecnologías de los medios de comunicación y las emociones.

38 Suzanne K. Langer, *Philosophy in a new key*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, p. 3 [trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía: un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Buenos Aires, Sur, 1958].

39 Este análisis se basa en un artículo de Martin Albrow, "The application of the Weberian concept of rationalization to contemporary conditions", en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber, rationality and modernity*, Boston, Allen and Unwin, 1987, pp. 164-182.

40 Eva Illouz, *Consuming the romantic utopia: Love and the cultural contradictions of capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1997 [trad. esp.: *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2009], y *Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.

El estilo emocional terapéutico emergió en el período relativamente breve que medió entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, y se solidificó y fue puesto al alcance de un público amplio luego de los años sesenta. Sin duda, este estilo hacía uso de los residuos de nociones decimonónicas del yo, pero también presentaba un nuevo léxico para conceptualizar y discutir las emociones y el yo en la esfera de la vida corriente, y también nuevos modos de manejar la vida emocional. Dada la extraordinaria ubicuidad del discurso terapéutico, que va desde los tratados profesionales hasta *The Sopranos* vía los *talk shows* y los libros de autoayuda, no es fácil establecer una definición operativa precisa del mismo. He optado por un abordaje conservador, y he definido lo "terapéutico" como el cuerpo de afirmaciones emitidas por psicólogos habilitados profesionalmente y el cuerpo de textos en los cuales los psicólogos y/o la terapia aparecen y cumplen un rol (esto es, *The Sopranos*, el *talk show* de Oprah Winfrey, las películas de Woody Allen). El carácter de novedad cultural de este estilo emocional se hizo más evidente en la esfera donde quizá menos se lo esperaba, esto es, en el mundo empresarial estadounidense. Los gerentes que trabajaban en las estructuras cada vez más complejas del capitalismo corporativo emergente estaban ansiosos por descifrar las claves que les permitieran llevar a cabo un control eficiente, y fue así que se apropiaron con avidez de un lenguaje y unas técnicas que aseguraban la promoción tanto de la armonía como de la productividad. Como se explica en el capítulo 3, la psicología ha transformado profundamente la cultura emocional del lugar de trabajo en tanto ha hecho que las culturas emocionales de hombres y mujeres converjan cada vez más en un modelo andrógino de conducta emocional. Este proceso ha tenido lugar también en la esfera del matrimonio. Como sostengo en el capítulo 4, bajo la influencia de los nuevos modelos ofrecidos por el feminismo y la psicología, el matrimonio estimulaba a las mujeres a tornarse autónomas y afirmativas, al mismo tiempo que estimulaba a los hombres a tornarse reflexivos y conversadores en lo tocante al aspecto emocional. En el capítulo 5 prosigo el razonamiento para demostrar que estos nuevos modelos emocionales son representados en una narrativa de la identidad que no posee preferencia de género, que es actuada en una amplia variedad de terrenos sociales, tales como los grupos de apoyo y los seminarios terapéuticos. En el capítulo final (capítulo 6), estudio los efectos del conocimiento psicológico en la estructura social. Si la cultura es central para el proyecto sociológico es porque conforma la estructura misma de los recursos económicos y simbólicos. La psicología ha transformado los recursos que aportan los actores en escenarios de una lucha competitiva, creando nuevas líneas de falla en la estratificación social y de género.

TEXTOS Y CONTEXTOS

Me propongo estudiar el significado de la perspectiva terapéutica haciendo aquello que típicamente deberían hacer los etnógrafos, esto es, sumergirse en sus datos. Pero esta inmersión ha cobrado la forma de un diálogo interdisciplinario entre los métodos histórico, sociológico y antropológico. Tomando las palabras de William Sewell, estoy convencida no sólo de que "un compromiso teórico más profundo entre los historiadores y los científicos sociales podría ser mutuamente iluminador", sino también de que dicho compromiso es necesario si queremos avanzar en el estudio de la cultura.[41]

Dada la presencia abrumadora del *ethos* terapéutico en la cultura contemporánea, estos datos son desalentadoramente abundantes y desalentadoramente eclécticos. Incluyen una muestra de artículos de revistas escritos entre la década de 1930 y la década de 1990 (270 artículos *in toto*). Las revistas son *Ladies' Home Journal*, *Good Housekeeping*, *Cosmopolitan*, *Redbook* y *Parents*. También utilicé una muestra ecléctica de guías populares de autoayuda psicológica (la mayoría de las cuales eran *best sellers*), novelas, películas, autobiografías y *talk shows* de Oprah Winfrey. Leí a una amplia gama de teóricos de la psicología y el psicoanálisis, tales como Sigmund Freud, Karen Horney, Abraham Maslow, Carl Rogers, Erik Erikson, Alfred Adler, Stephen Mitchell y Elton Mayo, así como el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* y varios manuales de psicología clínica. Para comprender el modo como el discurso de la terapia transformó las definiciones de la competencia profesional (véase el capítulo 3), llevé a cabo quince entrevistas en profundidad con hombres y mujeres (ocho hombres, siete mujeres) que trabajaban en empresas estadounidenses o que estaban estudiando en un programa de Master in Business Administration (MBA) prestigioso y otras tres entrevistas con tres gerentes de empresas retirados. Para comprender de qué manera la terapia ha transformado las relaciones íntimas y el matrimonio, entrevisté a otras quince personas de clase media, muchas de las cuales habían sido tratadas en terapias extensas o eran ellas mismas terapeutas (capítulos 4 y 6); con el objetivo de establecer una comparación, también realicé seis entrevistas con hombres de clase trabajadora que nunca habían recibido tratamientos psicoterapéuticos. A lo largo de cinco años, escribí un diario de los giros expresivos, las historias

41 William H. Sewell, "Theory, history and social science", en *Logics of history: Social theory and social transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 1.

y las autocomprensiones de amigos y familiares que tenían alguna resonancia del modo terapéutico de pensamiento. Finalmente, para elaborar hipótesis acerca de cómo es desplegado globalmente el discurso de la terapia, llevé a cabo un análisis etnográfico de dos seminarios que tuvieron lugar en Israel, uno acerca de la "inteligencia emocional" y otro ofrecido por la Landmark Education Corporation. Establecí numerosas conversaciones informales con los participantes de esos talleres. También entrevisté a seis consultores de organizaciones israelíes, así como a diez hombres y mujeres israelíes que habían recibido tratamiento terapéutico (siete mujeres, tres hombres). El carácter ecléctico de estos datos indica también que mis métodos de análisis varían, y van desde el método histórico a la observación participante, pasando por la entrevista en profundidad y el análisis semiótico de textos.

Esta serie de datos y métodos no es fortuita, pues, tal como intento demostrarlo a lo largo de este libro, la cultura está localizada tanto en textos como en estrategias de acción. De hecho, es imposible analizar la cultura psicológica sin advertir con sorpresa la abrumadora importancia de la textualidad en esa cultura. La psicología es una formación cultural en la cual una masa de textos escritos se organizan y estructuran las prácticas y los modos de hablar en interacciones orales. En ese sentido, el sociólogo de la cultura está obligado a luchar con el rol de los textos en la formación del yo contemporáneo. Pese a ello, no veo estos dos terrenos –el textual y el de la interacción– como equivalentes o intercambiables. De hecho, creo que una de las tareas cruciales de la sociología cultural es determinar la relación entre los textos y la sociedad, y más precisamente entender cómo y dónde los textos afectan la acción y cómo la semántica y la pragmática se conectan la una con la otra, para usar las palabras de Jeffrey Alexander.[42]

La mayor parte de la sociología cultural ha sorteado o desdeñado la cuestión del impacto de los textos en la acción, ya sea colapsando la acción bajo los textos (como en el postestructuralismo), ya considerando la acción como el despliegue mecanicista del significado inscrito en estructuras objetivas (como en el estructuralismo), ya desviando la importancia de los textos como tales. La teoría de la recepción, por ejemplo, se centra en las diversas

42 Véase Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast, "Introduction: Symbolic action in theory and practice: The cultural pragmatics of symbolic action", en Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics and ritual*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 1-29.

estrategias variables utilizadas por los lectores para interpretar una serie individual y específica de textos (un programa de televisión o un género literario).[43] De esta manera, esta teoría supone implícitamente que los textos son reductibles o subsumidos bajo sus estrategias interpretativas, y si tienen algún impacto, éste consiste en activar significados preexistentes, reflejando generalmente la posición social de los actores. El paradigma de la "producción de la cultura" ignora de plano la cuestión de la relación entre los textos y sus efectos sociales, centrándose en la apropiación institucional de textos y percibiendo el significado como el resultado del poder social y la estructura organizacional.

Este libro intenta llevar al núcleo de la sociología de la cultura el problema de la relación de los textos con la acción (donde "textos" incluye tanto los sistemas de conocimiento expertos como populares, formalizados en géneros visuales y textuales y propagados a través de los medios masivos de comunicación). ¿Pero cómo debemos estudiar la despreciada cuestión de la relación entre los textos y la acción? Siguiendo la idea central de Durkheim de que la base de la vida social es simultáneamente moral y emocional, entiendo que el yo es un ensamble inseparable de cogniciones y emociones.[44] De manera similar, sostengo que los textos se insertan a sí mismos en la acción de dos maneras fundamentales: a través de la cognición y a través de las emociones. Tal como lo sostuvo Paul Ricoeur, los textos introducen una distancia entre la inmediatez de la experiencia y el yo, y en esa distancia codifican la experiencia. Los textos son "comunicación a la distancia y a través de la distancia",[45] y dentro de esa distancia la comunicación se ve formalizada, un tema de códigos, convenciones y representaciones estables. Pero si los textos fueran sólo códigos congelados, no podrían atraernos hacia ellos. Si los materiales culturales tales como las novelas, las películas, la literatura de

43 Hans Robert Jauss, *Toward an aesthetic of reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; Tamar Liebes y Elihu Katz (eds.), *The export of meaning: Cross cultural readings of "Dallas"*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

44 Karen A. Cerulo, *Culture in mind: Toward a sociology of culture and cognition*, Nueva York, Routledge, 2002.

45 Paul Ricoeur, "The hermeneutical function of distanciation", en J. B. Thompson (ed. y trad.), *Hermeneutics and the human sciences: Essay on language, action and interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 140, citado en Brian Stock, *Listening for the text: On the uses of the past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1990, p. 103 [trad. esp. del artículo de Ricoeur en: François Bovon & Grégoire Rouiller (eds.), *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, Buenos Aires, La Aurora, 1978].

autoayuda o los programas de televisión tienen un impacto en nosotros, no es sólo como dispositivos hermenéuticos que nos ayudan a otorgarle sentido a nuestro mundo, sino también como dispositivos culturales que sacan provecho de, producen y canalizan complejos aparatos emocionales (tales como la indignación, la compasión, la añoranza amorosa, el miedo y la ansiedad). La importancia de la novela, de la literatura de autoayuda* contemporánea o de gran parte de la cultura mediática reside en primer lugar en su capacidad para atraer al lector a través de una serie de respuestas emocionales. Tanto las novelas como la literatura de ayuda, cada una de diferente manera, ofrecen escenarios a través de los cuales los actores pueden ensayar cognitivamente su experiencia emocional y reflejarse en las transacciones y en las expresiones emocionales de otros. Al hacerlo, los actores otorgan sentido a sus propios sentimientos (y a los de otros), prescriben sutilmente reglas para tratar con las emociones y proporcionan un vocabulario y un método de introspección. Éste es exactamente el modo como los textos psicológicos se insertan a sí mismos en la acción.

Mi método de interpretación del material cultural está motivado por dos preocupaciones básicas. En primer lugar, intento tan poco como sea posible leer "dentro" del significado de las prácticas, esto es, leer "por encima" de los hombros de los actores. Opto por una estrategia que refiere al significado literal de los textos (ya se trate de literatura de autoayuda, de transcripciones de entrevistas o de intercambios verbales reales durante interacciones sociales). Al hacerlo, estoy mejor equipada para prestar atención a las diferencias entre lo que los actores intentan decir y las consecuencias no intencionales de su discurso (véase el capítulo 3 para un ejemplo de esta estrategia, donde el significado pretendido y las consecuencias del movimiento en las relaciones humanas están claramente diferenciados). En segundo lugar, busco patrones sistemáticos y conexiones entre distintos terrenos culturales. Aun cuando mi análisis no siempre explicita cuán sistemático es un descubrimiento, me he centrado sólo en lo repetitivo y lo sistemático y he dejado de lado aquellos elementos que parecen integrados de modo menos firme en un patrón.

* En el original, "advice literature", literalmente "literatura de consejo". Esta expresión es más abarcadora que "self-help literature", pero no tiene equivalente de uso habitual en español, por lo que traduje ambas expresiones, indistintamente, como "literatura de autoayuda". [N. del T.]

CRÍTICA CULTURAL Y PSICOLOGÍA

Al insistir en que el léxico terapéutico "despolitiza" problemas que son sociales y colectivos, muchos sociólogos han dificultado su propia comprensión de por qué las nuevas clases medias y las mujeres han aprobado de manera entusiasta el discurso terapéutico. Es muy poco plausible que la razón para explicar ese fenómeno pueda hallarse en la presunción de que la conciencia de las nuevas clases medias y de las mujeres es una "falsa" conciencia o en la presunción de que las sociedades modernas son gobernadas por un proceso de vigilancia invisible, encarnado tanto en el control computadorizado de los ciudadanos como en la oficina del terapeuta. De hecho, el discurso terapéutico nunca podrá satisfacer completamente el llamado marxista o feminista a hacerse conscientes de las estructuras de la explotación. Las críticas de los sociólogos a la psicología oscurecen la pregunta más desafiante: ¿cómo podemos explicar el alcance y el poder de ese discurso sin explicarlo tautológicamente mediante la "hegemonía", el "patriarcado", la "violencia simbólica" o la "vigilancia"?

No me pregunto si la herida terapéutica a la "autorrealización" narcisista corroe las responsabilidades morales o si la confesión terapéutica constituye una sujeción al poder "por otros medios". Esta tarea ha sido llevada a cabo por otros, y yo prefiero estudiar el discurso terapéutico desde el punto de vista de aquello a que se apela para representar, saber, construir yoes coherentes, para procurar la intimidad, para proporcionar un sentimiento de competencia en la esfera del trabajo y facilitar las relaciones sociales en general. Deberíamos preguntar por qué y cómo el lenguaje terapéutico ha llegado a definir los lenguajes del yo y qué es lo que lo convierte en un *recurso cultural*, un modo para que los actores conciban estrategias de acción que los ayuden a implementar ciertas definiciones de la buena vida. Esto implica, de modo bastante simple, que analizo (y en última instancia critico) el discurso terapéutico desde dentro de su propio horizonte de presuposiciones y afirmaciones, un modelo de crítica que he denominado en otro lugar *crítica inmanente* (véase el capítulo 6).[46] La crítica inmanente debe emerger de una comprensión "gruesa" de los deseos y los objetivos de la gente, y no puede poner entre paréntesis las comprensiones y las estrategias concretas de los actores legos.

Propongo la hipótesis de que las ideas más exitosas –tal como indudablemente lo ha sido el psicoanálisis– son aquellas que pueden satisfacer tres

46 Illouz, *Oprah Winfrey*.

condiciones: deben "de alguna manera" encajar en la estructura social, eso es, darle sentido a la experiencia social de los actores (por ejemplo, la rápida transformación económica, los patrones demográficos, los flujos inmigratorios, la movilidad social hacia abajo, la ansiedad por el estatus); deben proporcionar una guía para ciertas áreas cargadas de conflictividad de la conducta social (por ejemplo, la sexualidad, el amor o el éxito económico) y deben ser institucionalizadas y puestas en circulación en el marco de redes sociales. Caracterizo a este abordaje como "pragmático" porque sostiene que las ideas y los significados pueden devenir dominantes no sólo cuando son institucionalizados sino también cuando nos ayudan a "hacer cosas", esto es, a arreglárselas con cuestiones prácticas y resolverlas. Las ideas resultan exitosas no sólo cuando pueden abordar la experiencia social y cuando son incorporadas en lo que William Sewell llama "nodos institucionales" (terrenos que producen una gran cantidad de recursos, tales como el Estado o el mercado) sino también cuando ofrecen modos simbólicos y prácticos de acción. Las ideas culturales exitosas son entonces aquellas que le permiten al yo integrar diferentes trozos y fragmentos de su ambiente en narrativas, marcos y metáforas que "funcionan" en determinados contextos institucionales.

Siguiendo los pasos del pragmatismo, la sociología de la cultura debería formular dos preguntas centrales: qué "realidad objetiva" yace detrás de la cultura y por qué ciertos significados "funcionan". Para ser eficaz, un discurso debe lograr ciertas cosas para la gente que cree en él y que lo utiliza (véase el capítulo 2). Un discurso seguirá funcionando y circulando si obtiene ciertas cosas que "funcionen" en la vida cotidiana de la gente. Una visión pragmática de la cultura nos invita a preguntar por qué algunas ideas son vistas como verdaderas y cómo son usadas en la vida cotidiana. Dice William James:

> Una nueva idea cuenta como "verdadera" en cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias. Habrá de apoyarse en una antigua verdad y aprehender un nuevo hecho. [...] Las razones por las que llamamos a las cosas verdaderas son las razones por las que *son* verdaderas.[47]

William James nos invita aquí a comprender qué de lo que hay en "nuevas" ideas nos hace llamarlas verdaderas, qué las convierte en herramientas

47 William James, *Pragmatism* [1907], Indianapolis, Hackett, 1981, p. 26 [la cita corresponde a la edición en español: *Pragmatismo*, Madrid, SARPE, D.L., 1984, p. 65].

prácticas y factibles para tratar con las experiencias. Más aun, tal como parafrasea John P. Murphy al resumir el pensamiento de James,

> las ideas se verifican a sí mismas mediante su habilidad para llevar experiencias novedosas a la experiencia fundada "de la manera más feliz y conveniente" (con "una mínima modificación", "un mínimo de sacudidas" y "un máximo de continuidad"). [...] Se dice de las ideas que se verifican a sí mismas mediando entre las experiencias fundadas y las experiencias nuevas de la manera más feliz y conveniente.[48]

Los cambios culturales no tienen lugar de la misma manera que los cambios de paradigma científico, pues los primeros a menudo incorporan y reciclan el viejo material cultural (antes que rechazarlo, como hacen los segundos). El cambio cultural es "desordenado" precisamente por esa razón: porque las nuevas ideas, los nuevos valores y los nuevos modelos culturales coexisten con el material cultural preexistente, lo incorporan y lo reprocesan. En ese sentido, la cultura es siempre un palimpsesto en el que lo nuevo se sobreimpone en lo viejo. La pregunta central que se formula en los siguientes capítulos es qué son las "viejas verdades" y las "creencias en existencia" rearticuladas por el psicoanálisis y la psicología.

48 John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, co, Westview Press, 1990, pp. 54-55.

2
Freud: un innovador cultural

> Los que eran patos en el mundo científico antes
> de la revolución son conejos después. El hombre
> que primero vio el exterior de la caja desde arriba
> ve más tarde el interior desde abajo.
> **Thomas Kuhn**[*]

En 2006, la revista *Newsweek* publicó una nota de tapa acerca del duradero legado de Freud, donde se afirmaba que el fundador del psicoanálisis había sido "el gran motor de una sesión informal de la cultura media que todavía hoy sigue su curso, y que ha ocupado a nuestra cultura durante un siglo. Sin Freud, Woody Allen sería un inocentón patético y Tony Soprano un matón; existiría un Edipo pero no un complejo de Edipo".[1] ¿Cómo fue que la perspectiva freudiana, que al fin y al cabo comenzó como una teoría científica de la mente, se convirtió en un lenguaje omnipresente y popular adoptado y reciclado incesantemente por la esfera mercantilizada de los medios masivos? ¿Cómo fue que el psicoanálisis –"freudiano, neofreudiano y posfreudiano"– vino a "entrelazarse en todos los aspectos de la vida estadounidense"?[2] ¿Y qué clase de proceso es éste a través del cual ello ocurrió? Sostengo, quizá con cierta falta de modestia, que sólo las pers-

* El epígrafe es de Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 110 [la cita corresponde a la edición en español: *La estructura de las revoluciones científicas*, 7ª ed., trad. de Agustín Contín, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].

1 Jerry Adler, "Freud in our midst", en *Newsweek*, 27 de marzo de 2006, <http://www.msnbc.msn.com/id/11904222/site/newsweek/>.

2 Hendrik Ruitenbeek, *Freud and America*, Nueva York, Macmillan, 1966, p. 13.

pectivas combinadas de la sociología de la cultura y la sociología de las emociones, centradas en las instituciones, en los significados y en la vida interior, pueden ayudarnos a abordar adecuadamente estas preguntas desconcertantes.[3]

Robert Wuthnow sostiene que hay tres maneras de explicar el cambio social y cultural: la primera confiere importancia a la emergencia de nuevas clases; la segunda considera el cambio social como la adaptación progresiva a una complejidad creciente; y la tercera –una teoría de inspiración weberiana– atribuye una cuota importante de poder a los individuos carismáticos.[4] Aunque la lista no agota la gama de explicaciones que podríamos brindar para abordar esta cuestión, nuestro punto de partida debe ser el carácter carismático de la empresa de Freud. Antes de que se convirtiera en una profesión, la empresa psicoanalítica era la empresa de un solo individuo.

En el contexto intelectual contemporáneo de las ciencias sociales, tales afirmaciones sólo pueden ser efectuadas de un modo altamente condicional. A menos que retrocedamos hacia la época de triste fama en que la historia era entendida como el resultado de acciones y decisiones individuales, la búsqueda de patrones y estructuras que ha dominado (y sigue dominando) la sociología de la cultura generalmente desdeña el rol de los individuos innovadores en la creación de nuevos códigos culturales.[5] Así, cuando en la sociología actual se evoca el "poder de invención", generalmente esto toma el significado benigno de actuar libremente, es decir, "de un modo no determinista".[6] El "poder de invención" se ha convertido meramente en la creatividad continua mediante la cual los actores despliegan

3 Para un énfasis similar en la cultura y en las emociones, véase Joel Pfister, "On conceptualizing the cultural history of emotional and psychological life in America", en Nancy Schnog y Joel Pfister (eds.), *Inventing the psychological*, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 17-62.

4 Robert Wuthnow, "Cultural change and sociological theory", en Hans Haferkamp y Neil J. Smelser (eds.), *Social change and modernity*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 256-276, <http://www.ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6000078s/>.

5 Para una excelente crítica del abandono de la creatividad por la teoría social, véase Hans Joas, *The creativity of action*, Cambridge, Polity Press, 1996 [trad. esp.: *Creatividad, acción y valores*, México, UAM, 2002].

6 "Sólo porque la invención está escondida dentro de la conformidad fenomenológica es que la cultura puede ser tan plástica y la acción individual puede proceder de manera tan extraordinariamente fluida" (Jeffrey Alexander, *Action and its environment*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, p. 314).

sus intenciones y sus estrategias.[7] Irónicamente, mientras que los sociólogos se han centrado en la creatividad de la acción rutinaria, al mismo tiempo han trabajado en pos de subrayar el carácter rutinario de la "creatividad" (artística o científica), percibida de manera típica como el resultado de redes sociales, convenciones, asignación de recursos y estructuras organizacionales.[8] En otras palabras, la estrategia de la sociología ha sido la de hacer de la "creatividad" una actividad social corriente, subsumiéndola bajo los recursos estructurales, organizacionales o sociales que moviliza de modo que pueda resultar socialmente relevante y transformadora.[9] Aun si en el contexto estadounidense la persuasión terapéutica emergió a partir de la enmarañada historia de la vida privada, de la organización de la medicina estadounidense y de las industrias culturales emergentes en busca de nuevos mensajes, no podemos pasar por alto el hecho de que un solo actor social –Sigmund Freud– atrapó la imaginación de sus contemporáneos con metáforas y narrativas que tendieron un puente entre la práctica especializada de la psicología, la neurología, la psiquiatría y la medicina por un lado, y las esferas de la cultura alta y la cultura popular por otro. En palabras de Jürgen Habermas, "el fin del siglo XIX vio emerger una disciplina [el psicoanálisis], principalmente como resultado del trabajo de un solo hombre".[10] Las teorías de Sigmund Freud y su impacto en la cultura estadounidense nos obligan a revisar el rol de los actores creativos en la historia, dando por supuesto que consideramos a estos actores no como

7 "Una teoría general [de la acción] debería considerar la creatividad como una dimensión que está presente en toda acción humana y debería interpretar la rutina como un resultado de la creatividad" (Joas, *The creativity of action*, p. 197).

8 Eva Illouz, *Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture*, Berkeley, University of Columbia Press, 2003.

9 Véase Harrison C. White y Cynthia A. White, *Canvases and careers: Institutional change in the French painting world*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; Paul DiMaggio, "Market structure, the creative process, and popular culture: Toward an organizational reinterpretation of mass-culture theory", en *Journal of Popular Culture* 11, N° 2, 1977, pp. 436-452.

10 Jürgen Habermas, "Self-Reflection as science: Freud's psychoanalytic critique of meaning", en Steven Seidman (ed.), *Jürgen Habermas on society and politics: A reader*, Boston, Beacon Press, 1989, p. 55 [trad. esp.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 2002, cap. III, 10, "La autorreflexión como ciencia. Freud y la crítica psicoanalítica del sentido"]. La afirmación de Habermas no es universalmente aceptada. Por ejemplo, en *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry* (Nueva York, Basic Books, 1970), Henri Ellenberger afirma que el propuesto por Freud fue sólo un eslabón en una larga cadena de tratamientos psicoterapéuticos.

agentes en libre flotación sino como indicadores de estructuras sociales y códigos culturales emergentes.

EL PSICOANÁLISIS COMO EMPRESA CARISMÁTICA

El carisma es una propiedad de los individuos. Según Weber, la autoridad carismática –opuesta a la autoridad racional o tradicional– deriva de poderes personales extraordinarios, tales como la resistencia, la fuerza de voluntad y la dedicación al bienestar de los otros.[11] Tal como lo señaló Paul Roazen, uno de los más conocidos biógrafos de Freud, éste era "un maestro inspirador, en el modelo de un filósofo griego o un gran rabino. Sus escritos, sus lecciones y su terapia, sumados al magnetismo y a la fuerza de su personalidad, atrajeron y retuvieron a un número de fieles seguidores, no sólo en su época sino también hoy en día".[12] Si el psicoanálisis ha sido comparado en numerosas ocasiones con un culto, ello es así porque giró muy estrechamente alrededor de la personalidad de Freud, y exigió de sus profesionales una lealtad total a las enseñanzas del maestro. También estableció un cuerpo de reglas disciplinarias estrictas que mantenía estrechamente unida a la amplia red de profesionales. Max Graf describe así las reuniones iniciales del círculo psicoanalítico en Viena: "Había en esa sala una atmósfera similar a la de la fundación de una religión. [...] Los discípulos de Freud eran sus apóstoles".[13] Wilhelm Stekel, otro de sus seguidores –que más tarde se convertiría en disidente– escribió: "¡Yo era el apóstol de Freud, que era mi Cristo!"[14] En otras palabras, el psicoanálisis no era sólo un cuerpo de ideas; era un nuevo credo que giraba en torno a una persona capaz de imponer disciplina así como de despertar amor en sus seguidores. Incluso, si, tal como lo sugiere Weber, "el carisma sólo conoce la determinación interna y la restricción interna".[15] Freud encajaría a la perfección en esa descripción. Tal como señaló otro de sus biógrafos, éste "poseía un aire

11 Max Weber, *On charisma and institution building: Selected papers*, ed. de S. N. Eisenstadt, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
12 Paul Roazen, *Freud and his followers*, Nueva York, Alfred Knopf, 1975, p. 7.
13 Citado en *ibid.*, p. 180.
14 Citado en Louis Breger, *Freud: Darkness in the midst of vision*, Nueva York, John Wiley, 2000, p. 177.
15 Weber, *On charisma and institution building: Selected papers*, p. 246 [trad. esp.: incluido en *Economía y sociedad*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1964].

de poder disciplinado, de una energía poderosa dirigida a un solo propósito: el psicoanálisis".[16] A lo largo de su carrera, Freud desplegó una extraordinaria determinación para propagar sus ideas, a pesar de los rechazos tempranos al psicoanálisis, los disensos dentro del grupo y las dramáticas rupturas con mentores y colegas. De hecho, Freud utilizó estos rechazos y estas rupturas para reforzar la cohesión de su grupo y de sus ideas.

Otro aspecto del líder carismático es que las personas lo perciben como alguien preocupado por la salvación de los otros. Dice Max Weber: "El líder carismático obtiene y conserva autoridad sólo mediante la demostración de su fuerza en la vida. [...] Por sobre todas las cosas, [...] su misión divina debe 'probarse' ante todo en el sentido de que quienes se entregan fielmente a él mejoran su situación".[17] Las ideas revolucionarias de Freud tenían de hecho un foco de atención principal –el sufrimiento psíquico– y ofrecían técnicas sin precedentes para remediar y aliviar ese sufrimiento. La empresa freudiana brindó un nuevo escenario para expresar y discutir el sufrimiento y de esa manera asumió, en muchos sentidos, las características de una religión de salvación (del pueblo).

Finalmente, y éste es el punto quizá más importante, el líder carismático tiene –o al menos es percibido como alguien que tiene– una conexión con "algún rasgo muy central de la existencia humana y del cosmos en el que vive".[18] De hecho, tal como lo explicaré más adelante, Freud y la disciplina incipiente del psicoanálisis sacaron provecho de las preocupaciones clave de la identidad moderna –la sexualidad, el pasaje de la infancia a la adultez y la naturaleza de la paternidad–. Como agrega Johannes Fabian, un intérprete de Weber, "al definir el carisma como el sustrato de procesos de rutinización/racionalización, [Weber] indicó que una comprensión del cambio cultural debe enfocarse en la emergencia, la formulación y la manipulación del 'Sinn' [significado]".[19] Así, Freud proporcionó la que se convertiría en la cosmología más importante del yo moderno, conectándola con ideales de autonomía, de autoconocimiento y de búsqueda de la felicidad.

16 Breger, *Freud: Darkness in the midst of vision*, p. 178.
17 Max Weber, "The sociology of charismatic authority", en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *Max Weber*, Nueva York, Galaxy, 1946, p. 249.
18 Edward Shils, citado en S. N. Eisenstadt, "Introduction", *Max Weber: On charisma and institution building*, Chicago, University of Chicago Press, 1968, p. xxv.
19 Johannes Fabian, "Charisma and cultural change: The case of the Jamaa movement in Katanga (Congo Republic)", en *Comparative Studies in Society and History* 11, N° 2, 1969, p. 158.

En su reflexión sobre el carisma, Talcott Parsons sugiere que éste es una propiedad que "se adhiere a hombres y a objetos en virtud de sus relaciones con lo 'sobrenatural', esto es, con los aspectos no empíricos de la realidad, en cuanto le otorgan significado teleológico a los actos de los hombres y a los acontecimientos del mundo".[20] En otras palabras, el carisma se origina en individuos reales pero más tarde puede adherirse a objetos o ideas. Según esta perspectiva, entonces, el psicoanálisis en sí pudo convertirse en un objeto carismático debido a su capacidad para transformar todos los aspectos de la vida cotidiana en acontecimientos con sentido a ser descifrados. No se trata sólo de que Freud fuera una figura carismática, sino de que el psicoanálisis en sí, con su capacidad para conectar la vida cotidiana con una esfera de símbolos "sobrenaturales", se convirtió en una empresa carismática.

Pero las ideas y los símbolos, por más carismáticos que sean, sólo pueden ser difundidos mediante su transmisión a través de una estructura organizacional (el mismo proceso mediante el cual el carisma se torna rutinario). El modo en que las ideas son difundidas y el modo en que los actores que reciben esas ideas son movilizados constituyen puntos cruciales para entender cómo y por qué esas ideas son incorporadas a las instituciones sociales.

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL CARISMA FREUDIANO

El conocimiento científico se encuentra incrustado simultáneamente en formas culturales y en organizaciones culturales que lo atan a un lugar y a una época específicos.[21] Por tanto, deberíamos identificar la identidad social de los grupos de personas que recibieron y procesaron las ideas de Freud; mi supuesto es que esto es crucial para nuestra comprensión de su aceptación y su difusión.

20 Talcott Parsons, *The structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent European writers*, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1961, N° 668 F [trad. esp.: *La estructura de la acción social: un estudio en teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Madrid, Guadarrama, 1968].

21 Véase Margaret Somers, "The privatization of citizenship: How to unthink a knowledge culture", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Los sociólogos de la cultura son particularmente sensibles a la pregunta por la posición de la cultura, esto es, la pregunta de para quién y por quién es apropiada una idea. De hecho, sin importar cuánto remita una forma cultural a los rasgos estructurales de la sociedad, la transmisión generalizada depende, primero y principalmente, de la organización y la institucionalización. El éxito de Freud en los Estados Unidos fue una consecuencia de su construcción de una teoría grandiosa en Europa, emplazada sobre una sólida estructura organizacional que hizo posible la difusión rápida de los conceptos y las prácticas psicoanalíticos y su apropiación por parte de actores clave del establishment científico y cultural. Freud fue un organizador supremo que supo cómo institucionalizar el psicoanálisis a través de organizaciones y redes sociales.[22] Comprender el proceso a través del cual las ideas son institucionalizadas es crucial, porque sólo entonces un nuevo lenguaje conceptual ejerce "una influencia poderosa sobre los modos en que la gente puede formular sus deseos y trabajar para realizarlos".[23]

Tres rasgos de la estructura organizacional del psicoanálisis temprano contribuyeron a la exitosa implantación de su influencia: la estrecha cohesión de un grupo de devotos alrededor de Freud, el disenso de algunos de sus miembros prominentes y la estructura organizacional internacional del psicoanálisis temprano.

Entre 1902 y 1906, Freud estableció las "noches de los miércoles", reuniones informales destinadas a mantener un contacto cercano con los discípulos del psicoanálisis recientemente reclutados y para generar ideas nuevas. La presentación de un artículo era un rito de iniciación, después del cual el nuevo miembro era aceptado. Freud alentaba la discusión abierta así como la revelación de las propias emociones, las fantasías y los sueños para su interpretación por parte del grupo de concurrentes a las reuniones. En 1907, el suizo Max Eitingon, el primer extranjero que visitó el grupo, concurrió a la reunión para recibir consejos. Más tarde se transformó en uno de los defensores más persistentes del psicoanálisis en Inglaterra, ilustrando así que el núcleo inicial podía irradiar la nueva doctrina en todo el mundo, lo que de hecho ocurriría. Las reuniones de los miércoles mantuvieron y expandieron el núcleo de los segui-

22 En gran medida, el análisis que sigue se basa en Edith Kurzweil, *The Freudians: A comparative perspective*, New Haven, Yale University Press, 1989.

23 Paul J. DiMaggio y Walter W. Powell, introducción a Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (eds.), *The new institutionalism in organizational analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 29 [trad. esp.: *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999].

dores de Freud.[24] Otro ejemplo de la estrecha cohesión del grupo psicoanalítico fue la creación, en 1928 y en Berlín, de un plan de estudios oficial para capacitar a psicoanalistas. En dicho plan, los mismos métodos de discusión –por parte de los candidatos– de los problemas teóricos y metodológicos relacionados con sus casos recreaban la Sociedad de los Miércoles. La organización fue luego imitada en todo el mundo, en un indudable caso temprano de lo que DiMaggio y Powell han denominado isomorfismo, esto es, la capacidad de las instituciones para imitarse la una a la otra.[25] Su comando sobre una amplia red social y su adopción de una práctica y un plan de estudios nucleares estandarizados explican por qué, desde el surgimiento de la teoría psicoanalítica, "el grupo freudiano [...] era tanto nacional como internacional".[26]

En ese mismo año –1928–, el grupo institucionalizó su evolución al convertirse en una organización profesional, y la Sociedad de los Miércoles fue rebautizada Sociedad Psicoanalítica de Viena, que a su turno estableció el escenario para el primer congreso internacional (en Salzburgo), un movimiento que contribuyó sin duda a la difusión y a la expansión del psicoanálisis en todo el mundo. Concurrieron a él 42 psicoanalistas, provenientes en su mayoría de Austria y de Suiza, pero también de los Estados Unidos, de Inglaterra, de Alemania y de Hungría.[27] El grupo expandió su alcance cuando se fundó la Asociación Psicoanalítica Internacional (API). La organización internacional sería una asociación de sociedades psicoanalíticas locales (nacionales). De esa manera, Freud podría ejercer una supervisión de amplio alcance sobre la red internacional de sus miembros. Es interesante, en este sentido, que "el psicoanálisis fue la única profesión que tuvo una base internacional antes de que se establecieran las organizaciones locales, lo que les permitió a los freudianos ignorar las costumbres locales y nacionales".[28]

La API fue orientada específicamente en pos de la difusión del mensaje del psicoanálisis. En efecto, la creatividad puede convertirse en una divisa social sólo cuando "viaja en grupos".[29] Esto es coherente con la sociología

24 Algunos de estos seguidores eran Alfred Adler, Rudolf Reitler, Isidor Sadger, Wilhelm Stekel, Rainer Maria Rilke, Otto Rank y Alfred Meisl.

25 DiMaggio y Powell, introducción a Powell y DiMaggio (eds.), *The new institutionalism in organizational analysis*.

26 Kurzweil, *The Freudians: A comparative perspective*, p. 3.

27 Véase Breger, *Freud: Darkness in the midst of vision*, p. 179.

28 Kurzweil, *The Freudians: A comparative perspective*, p. 41.

29 Stephan Fuchs, *Against essentialism: A theory of culture and society*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001, p. 188; véase también Randall Collins, *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*, Cambridge, MA,

de las redes sociales, que ha demostrado que las redes profesionales son utilizadas para hacer circular información y conocimiento a través de reuniones formales, publicaciones y redes informales, todos ellos medios utilizados muy eficientemente por el grupo freudiano.[30] De hecho, la API se reunía en congresos bianuales y mantenía una intensa comunicación por correo, donde se compartían ideas, resultados y preguntas. No sólo los colegas difundían los preceptos del psicoanálisis, sino que también se les asignaba a los antiguos pacientes la misión de difundirlos en todo el mundo, incrementando así en mucho su poder y su distribución.[31]

La expulsión de disidentes tan importantes como Alfred Adler y Carl Jung demuestra que, ya desde sus inicios, la organización estaba determinada a establecer la unidad y a retener el control sobre la elaboración de la doctrina y la práctica del psicoanálisis.[32] Paradójicamente, estos disidentes también diseminaron la visión psicoanalítica o psicológica del mundo, pues aceptaban y distribuían algunas de sus premisas fundamentales: que el yo podía ser transformado y conformado por y a través de la relación con un terapeuta, que la psiquis estaba compuesta por varias capas que necesitaban ser comprendidas y dominadas y que el lenguaje jugaba un rol decisivo en la producción del yo. Debido a que los psicólogos son atrapados por las clasificaciones y las estructuras institucionales de su profesión, es posible que no vean lo que el sociólogo sí ve, esto es, que a pesar de las violentas disputas que separaron a Jung, a Adler y a Rank de Freud, aquéllos compartían con éste muchos supuestos acerca de lo que constituía el *locus* apropiado para el estudio, el mejoramiento y la transformación de las personas. En los Estados Unidos, las disputas generadas a partir de la ruptura de Karen Horney y de Erich Fromm no hicieron sino contribuir a incrementar la visibilidad del psicoanálisis y a establecer mejor algunos de sus conceptos clave. De hecho, estas mismas luchas ayudaron a establecer y a consolidar los límites del campo social en el que estaban teniendo

---

Harvard University Press, 1988 [trad. esp.: *Sociología de las filosofías: Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer, 2005].

30 Véase, por ejemplo, Walter Powell y Laurel Smith-Doerr, "Networks and economic life", en Neil Smelser y Richard Swedberg (eds.), *The handbook of economic sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 368-402.

31 Véase, por ejemplo, que una de las entrevistadas de Roazen, luego de hacer una terapia psicoanalítica con Freud, volvió a los Estados Unidos para practicar la profesión del psicoanálisis (*Freud and his followers*, p. XXIII).

32 Adler fue expulsado porque presionaba para la aplicación de las teorías psicoanalíticas en la comunidad. Freud entendía que estas aplicaciones no ayudaban a entender el inconsciente.

lugar. Estas disputas intensas y vehementes terminaron reforzando –antes que socavando– el núcleo cultural y la coherencia del psicoanálisis como práctica profesional.

Los disensos no sólo reforzaron el núcleo del psicoanálisis sino que también difundieron más ampliamente algunos elementos básicos de su mensaje. Las disidencias tuvieron como efecto que Freud confiara en un pequeño comité de personas que actuaban como guardianes de la fe original y como sus emisarios directos para difundir la palabra. Karl Abraham, Ferenczi, Rank, Sachs, Jones y Eitingon se convertirían en psicoanalistas prominentes y fervientes en sus respectivos países, y expandirían así el psicoanálisis a través de las redes sociales constituidas por entonces.

Pero estas observaciones generales acerca de la organización del psicoanálisis dejan aún sin responder la pregunta de por qué estas ideas fueron adoptadas tan rápidamente en los Estados Unidos. La invitación realizada a Freud a dictar unas conferencias en la Universidad Clark en 1909 fue tan importante para el psicoanálisis como para la cultura estadounidense, que absorbió de manera ávida –aunque selectiva– algunas de las ideas de Freud. Tal como señala Peter Gay, el viaje a los Estados Unidos le confirmó a Freud que "su movimiento era ahora un asunto verdaderamente internacional".[33] Además, sus conferencias en la Universidad Clark "lo hicieron repentinamente famoso".[34] Edith Kurzweil explica esto lacónicamente invocando la propensión estadounidense a darle la bienvenida a cualquier cosa nueva. De todas maneras, dado que ha habido suficientes cosas "nuevas" a las que los estadounidenses no les dieron la bienvenida, deberíamos investigar un poco más los motivos por los que la cultura estadounidense resultó terreno tan propicio para la recepción de las ideas psicoanalíticas.

FREUD EN LOS ESTADOS UNIDOS

Cualquier intento de explicar la extraordinaria resonancia del psicoanálisis en los Estados Unidos debe tener en cuenta una simultaneidad de factores relacionados con la organización social de la medicina en dicho país, su relación con la psicoterapia, los grupos y las redes que difundieron el psicoanálisis y, finalmente, la naturaleza misma de las ideas psicoanalíticas.

33 Peter Gay, *Freud: A life for our time*, Nueva York, Norton, 1988, p. 213 [trad. esp.: *Freud: Una vida de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 1989].

34 Kurzweil, *The Freudians: A comparative perspective*, p. 23.

El contexto del psicoanálisis estadounidense: las disputas entre medicina y espiritualidad

Ningún país fue tan receptivo a las ideas freudianas como los Estados Unidos. Hay muchos elementos que explican esta receptividad, pero el más visible tiene relación con el hecho de que "cuando Freud pisó por primera vez suelo estadounidense, la psicoterapia ya estaba íntegramente entretejida en la tela de la cultura y la medicina estadounidenses".[35] A comienzos del siglo xx, la psicología era una disciplina académica relativamente bien establecida. El establishment médico estadounidense se mostraba receptivo a la psicoterapia como no ocurría en Europa. El discurso médico abordaba problemas psíquicos tales como la neurastenia, la conmoción medular (producto de los viajes en tren) y la histeria. Junto con el interés médico en tales desórdenes y en su tratamiento, algunas prácticas no científicas de curación eran llevadas a cabo, por ejemplo, por el movimiento de cura mental, el movimiento Emmanuel (iniciado por un grupo de médicos y ministros episcopales de Boston), Nuevo Pensamiento, Ciencia Cristiana y otros grupos fuertemente afines a visiones del mundo espiritualistas o religiosas.[36] Los Estados Unidos brindaron un contexto particularmente fértil para la recepción del psicoanálisis porque sus métodos de curación "a través de la mente" estaban bien establecidos y habían sido objeto de intensas controversias públicas dentro de la profesión médica antes de que Freud pusiera pie en suelo estadounidense. En las décadas iniciales del siglo xx, la profesión médica luchó con uñas y dientes para arrebatar a los pacientes de enfermedades mentales de manos del clero y de una amplia variedad de curanderos de todo tipo de convicciones, afirmando que estos pacientes serían curados de mejor manera por la medicina convencional. Los psicólogos académicos también estaban divididos respecto del estatuto y la validez de los métodos de curación utilizados por los precursores religiosos de los psicoterapeutas.[37] Al igual que los médicos, acusaban a movimientos populares tales como el movimiento Emmanuel de no practicar ni una buena medicina, ni una religión verdadera, ni una psicología efectiva.

35 Eric Caplan, *Mind games: American culture and the birth of psychotherapy*, Berkeley, University of California Press, 1998, p. 151.

36 Véase Caplan, *Mind games: American culture and the birth of psychotherapy*; también, para una excelente historia de los orígenes de la psicoterapia, véase Eva Moskowitz, *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

37 Véase, por ejemplo, la oposición por parte de psicólogos tales como Henry Rutgers Marshall y Hugo Munsterberg, descrita en Caplan, *Mind games: American culture and the birth of psychotherapy*, pp. 145-146.

El paradójico resultado de estas controversias fue el reforzamiento de la idea de que las terapias mentales eran tanto necesarias como eficaces:

> En la víspera de la histórica visita de Freud a los Estados Unidos en septiembre de 1909, un número sustancial de médicos estadounidenses –si no simplemente una mayoría plena– estaba dispuesto a defender vigorosamente su derecho exclusivo a emplear un método que muchos en la profesión habían maldecido previamente, y que muchos más directamente habían ignorado.[38]

De hecho, la "resistencia" a las perspectivas culturales puede reforzar (y muchas veces lo logra) las mismas perspectivas a las que se opone, porque la resistencia implica "reconocimiento de su centralidad".[39] De ese modo, la dominación cultural no es producida necesariamente mediante la obtención del reconocimiento; más bien, es producida mediante la generación de actividad cultural *alrededor* de un objeto cultural particular, una actividad que bien puede tomar la forma de una controversia.

En resumen, debido a que la curación mental había sido objeto de una controversia que dividía al clero religioso de la profesión médica, el lenguaje y las categorías de Freud fueron recibidos en un contexto cultural en que la cura y la salud mental eran categorías visibles y significativas del discurso público.

La recepción de las ideas de Freud y las élites culturales

El contexto inmediato de recepción de las conferencias de Clark[*] –que constituyeron el primer encuentro entre Freud y el continente americano– también jugó un rol importante en la difusión inmediata de las ideas de Freud. El público de las conferencias de Clark, dictadas en 1909, estaba constituido por miembros de diversas élites culturales, quienes –debido a su acceso a redes y recursos– pudieron difundir las ideas de Freud en distintos escenarios de la vida social. Las élites son también cruciales en la

38 Caplan, *Mind games: American culture and the birth of psychotherapy*, p. 147.

39 Véase William H. Sewell Jr., "The concept(s) of culture", en Bonnell y Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, p. 57.

* Las conferencias que Freud pronunció en la Universidad Clark fueron traducidas al español con el título *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. Sin embargo, debido a que la autora se refiere directamente a ellas y no al título del libro editado sobre la base de las conferencias, traduje literalmente "conferencias de Clark". [N. del T.]

medida en que pueden otorgar autoridad y legitimidad a las nuevas ideas. Mientras que en Alemania las teorías de Freud habían sido ignoradas o desdeñadas, en los Estados Unidos los miembros del establishment académico marcaron con el sello de su aprobación y de la legitimidad científica las innovadoras ideas de Freud. Las conferencias de Clark contaron entre su público a importantes miembros del establishment psiquiátrico y neurológico (como Stanley Hall, William James, James Putnam, E. B. Titchener y Adolf Meyer). El neurólogo Morton Prince, que había utilizado la hipnosis, también estaba interesado en el uso de la hipnosis por parte de Freud para revelar el inconsciente. Putnam, un neurólogo que había trabajado con la idea del subconsciente, también se interesaba en las teorías de Freud sobre el inconsciente y su valor terapéutico. Ya en 1904, con un prestigio sin parangón entre sus colegas, Putnam había declarado la utilidad del psicoanálisis. Su evaluación positiva de las ideas de Freud se vio incrementada luego de las conferencias de Clark, y –dada su posición clave dentro de la neurología estadounidense– la suya resultó ser una influencia decisiva. Al igual que Putnam, Abraham Brill –otro médico que había sido entrenado en Zurich– cumplió con el encargo de traducir, organizar y popularizar el psicoanálisis tanto entre los médicos como entre un público más amplio. Adolf Meyer, un famoso psiquiatra, se mostró receptivo a la idea de la sexualidad infantil, y encontró en el psicoanálisis material para sostener su afirmación de que la demencia no era el resultado de lesiones cerebrales o de predisposiciones hereditarias.[40] William James, quizás el psicólogo más famoso de los Estados Unidos, concurrió a las conferencias de Freud, y aun cuando se manifestó escéptico en relación con algunos aspectos del psicoanálisis, también se mostró interesado en él, y con la esperanza de que resultara un salto adelante. Aun cuando su legitimidad social derivó principalmente de su aceptación entre los médicos, Freud atrajo también a otros grupos de la élite, intelectuales y feministas.[41] Por ejemplo, Emma Goldman –intelectual y activista política y líder del movimiento anarquista– también concurrió a las conferencias de Freud; salió de ellas aun más convencida de que era necesario lograr la liberación de la sexualidad de las

40 Véase Nathan G. Hale, *Freud and the Americans: The beginnings of psychoanalysis in the United States, 1876-1917*, Nueva York, Oxford University Press, 1971.

41 Véase Robert C. Holub, *Reception theory: A critical introduction*, Nueva York, Methuen, 1984; Hans R. Jauss, *Toward an aesthetic of reception*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; Janice Radway, *Reading the romance: Women, patriarchy, and popular literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984.

mujeres. Goldman calificó la teoría de Freud como un argumento irrefutable contra la "hipocresía del puritanismo".[42]

El estudio de la recepción de textos ha demostrado repetidamente que los textos ambiguos son incorporados más fácilmente desde diferentes puntos de vista, valores y necesidades, lo que asegura su éxito entre un público variado. Las conferencias de Freud se prestaban particularmente bien a tal multiplicidad de interpretaciones, pues fueron lo suficientemente amplias y lo suficientemente ambiguas como para permitir la apropiación de los tópicos que presentaban por parte de diversos sectores de las élites científica y cultural estadounidenses, representadas por instituciones tales como la Universidad de Harvard, así como por feministas y radicales. Estas fracciones diversas de los grupos de élite podrían a su turno utilizar las ideas de Freud para extremar sus propias disputas.

La medicalización del psicoanálisis

La receptividad de los estadounidenses hacia el psicoanálisis y su institucionalización se vio incrementada por el hecho de que éste fue aceptado por el prestigioso establishment médico, y convertido incluso en una especialidad médica de élite, hecho que se explica debido a que en la década de 1920 los límites organizacionales de la profesión médica estadounidense eran mucho más fluidos que en Europa. La profesión aún era receptiva ante la innovación porque "su patrón de investigación y sus vínculos con las universidades y con el gobierno recién estaban siendo fijados".[43] Médicos como Brill y Putnam se mostraron infatigables en su intento por promover el psicoanálisis entre un público amplio, y así actuaron como empresarios e incluso como propagandistas en el fomento y la legitimación del psicoanálisis. Brill, por ejemplo, se convirtió en un psicoanalista experimentado y en un vocero muy activo del psicoanálisis pues su traducción al inglés de los trabajos de Freud puso a éstos a disposición del público.[44] También dictó conferencias para una gran variedad de grupos profesionales y aun de legos: habló para los miembros femeninos de la Asociación de Estudios del Niño, para la Liga de Autores y para artistas, filósofos y

42 Mary Jo Buhle, *Feminism and its discontents: A century of struggle with psychoanalysis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 22.

43 Nathan G. Hale, "From Berggasse XIX to Central Park West: The americanization of psychoanalysis, 1919-1940", en *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, N° 14, 1978, p. 303.

44 Gay, *Freud: A life for our time*, p. 209.

sindicalistas militantes reunidos en el salón de la señora Mabel Dodge.[45] Finalmente, Brill se convirtió en el líder del movimiento psicoanalítico de Nueva York,[46] amén de que, en palabras de Nathan Hale, el médico estadounidense era un popularizador que escribía para revistas, para la élite y también para el público en general.[47] De ese modo, fue a través de la medicina que el psicoanálisis adquirió rápidamente legitimidad y prestigio y se difundió en el seno de la cultura popular, como se pudo percibir ya en 1915, cuando *Good Housekeeping*, una revista conservadora muy popular, publicó un artículo sobre Freud.

La organización del psicoanálisis estadounidense

En los Estados Unidos, las extraordinarias habilidades organizacionales de Freud se tornaron inmediatamente visibles. Freud, Ferenczi y Jones se mantuvieron en contacto con sus seguidores estadounidenses y los urgieron a establecer una organización independiente. En respuesta a ello, se fundó la Sociedad Psicoanalítica de Nueva York (en 1911), y luego, bajo la dirección de Putnam, la Sociedad Psicoanalítica de Boston (en 1914). En 1911 también se había fundado la Asociación Psicoanalítica Americana (APSA), que unió a muchos de los adherentes dispersos y fue crucial para hacer circular la información y establecer la organización del psicoanálisis con recursos, redes y conocimiento. Tal como lo señala Magali Sarfati Larson, "la emergencia de una asociación profesional reconocida como representativa por las autoridades o por un sector significativo del público"[48] es un indicador informal de fuerza organizacional.

Desde el comienzo, los analistas estadounidenses se integraron mejor a la sociedad que sus colegas europeos. Sus pacientes incluían no sólo a miembros de la clase media alta sino a una gran proporción de obreros fabriles, secretarias y artistas. Muy pronto los psicoanalistas estadounidenses crearon también sus propias publicaciones académicas, tales como la *Psychoanalytic Review* y la *Psychoanalytic Quarterly*. Debido a la particular historia de la medicina estadounidense, preocupada por la denuncia de impostores, sanadores y curanderos espirituales con pretensiones médicas, los miem-

45 Ruitenbeek, *Freud and America*, p. 61.

46 Véase Breger, *Freud: Darkness in the midst of vision*, p. 176.

47 Hale, *Freud and the Americans: The beginnings of psychoanalysis in the United States*.

48 Magali Sarfati Larson, *The rise of professionalism: A sociological analysis*, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 70.

bros de la APSA bregaron por la uniformidad de los criterios profesionales. Por estas razones, el psicoanálisis halló un terreno organizacional propicio en los Estados Unidos. Además, cuando el psicoanálisis trató exitosamente los traumas relacionados con la explosión de bombas durante la Primera Guerra Mundial, la profesión adquirió no sólo confianza en sí misma sino también una posición y una legitimidad mayores. La Segunda Guerra Mundial también ofrecería extraordinarias oportunidades para la expansión de la psicología cuando los psicólogos fueran reclutados masivamente en áreas tan diversas como administración de personal, propaganda, moral y salud mental.[49]

El estado de desorganización en el que se encontraron las asociaciones psicoanalíticas europeas durante y después de la Segunda Guerra Mundial facilitó la creciente centralidad de la Asociación Psicoanalítica Americana. Entre 1946 y 1960,

> fueron reconocidos en los Estados Unidos trece sociedades psicoanalíticas, ocho institutos y cuatro centros de enseñanza. [...] Hacia fines de la década de 1960, la APA informó que adherían a ella 1.302 miembros individuales, 39 sociedades locales y 21 institutos de capacitación aprobados.[50]

Después de 1945, el número de psicólogos clínicos creció significativamente.[51] Por ejemplo, las adhesiones en la Asociación Psicológica Americana "crecieron en un 1.100%, de 2.739 en 1940 a 30.839 en 1970".[52]

La introducción de la psicología en los departamentos universitarios ayudó a constituir a los psicólogos como grupo profesional. La universidad facilitó la estandarización del conocimiento y la práctica científicos, y legitimó el reclamo por parte de los psicólogos de una pericia universal.[53] Tal como señala Sarfati Larson, la profesionalización es asegurada por la unión de dos elementos: el primero es un tipo de conocimiento abstracto suficiente como para generar tanto el debate científico como sus aplicaciones; el

49 James Capshew, *Psychologists on the march: Science, practice, and professional identity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1999.

50 Kurzweil, *The Freudians: A comparative perspective*, p. 208.

51 Ellen Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts*, Berkeley, University of California Press, 1995, <http://www.ark.cdlib.org/ark:/13030/ft696nb3n8/>.

52 *Ibid.*, p. 2.

53 Véase Sarfati Larson, *The rise of professionalism: A sociological analysis*.

segundo es el mercado.[54] El caso estadounidense ofreció una ilustración convincente de este proceso: el psicoanálisis fue rápidamente institucionalizado como una práctica altamente profesional y para establecer su autoridad se apoyó en una profesión poderosa como la médica. De hecho, durante un lapso significativo sólo los médicos podían adquirir formación psicoanalítica y eran autorizados a ponerla en práctica. En el campo del conocimiento científico, la psicología clínica de distintas orientaciones ocupó una posición cada vez más privilegiada. Contó con un control institucional importante de los fondos para investigación, creó las asociaciones profesionales más grandes entre las de ciencias sociales y produjo un gran número de profesionales en su especialidad.[55] Después de la Segunda Guerra Mundial, debido a que la psicología era tanto una disciplina de investigación como una profesión dedicada al mejoramiento práctico de la condición humana, sus fuentes de financiamiento crecieron a una tasa sin precedentes, reforzando así la autoconfianza profesional e intelectual.

El psicoanálisis gozó no sólo de la autoridad derivada de haberse constituido en una profesión médica prestigiosa sino también de una gran popularidad entre el público "lego". Entre todas las ciencias sociales y las ciencias en general, la psicología es sin duda la más popular, esto es, la que está más en consonancia y más en contacto con el público.[56] Las perspectivas organizacionales o institucionales no pueden explicar por sí solas por qué el psicoanálisis fue abrazado de manera tan entusiasta por la cultura popular y por el público en general. En el siguiente apartado sostengo que si queremos comprender la esencia de dicha popularidad debemos comprender el *significado cultural* del psicoanálisis.

LA MATRIZ CULTURAL FREUDIANA

Ni una teoría del carisma ni una teoría de la institucionalización pueden explicar por sí solas el éxito de las ideas de Freud. Este libro está comprometido con la visión de que, si la cultura importa, ello es así debido a los

54 *Ibid.*

55 James L. Nolan, *The therapeutic state: Justifying government at century's end*, Nueva York, New York University Press, 1998.

56 Esto se distingue por contraste de las comunidades científicas, las que –según Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*– son tanto productoras como consumidoras del conocimiento que producen.

modos en que conforma y orienta los significados y las interpretaciones con los que avanzamos en nuestra vida diaria y que le otorgan sentido a los hechos que interfieren en nuestra vida diaria. El genio, tal como señala Stephan Fuchs, "no es la causa sino el resultado retrospectivo de las grandes rupturas y transformaciones que tienen lugar en la cultura".[57] Por más innovador que sea o por mejor organizado que esté, el material cultural no transforma las relaciones sociales "inyectando" en ellas –como lo haría una aguja– nuevos ingredientes culturales. El cambio cultural es el punto de encuentro de componentes contingentes y creativos de la acción, y de la recolocación de problemas o estructuras sociales preexistentes en nuevos códigos, los que, en ese mismo proceso, cambian la estructura de los problemas abordados. Freud creó casi solo un nuevo lenguaje para describir, discutir y manipular la psiquis, pero al hacerlo abordó (y de ese modo transformó) aquello que se había convertido en uno de los rasgos más dominantes y problemáticos de la vida moderna, esto es, la esfera privada. Formuló nuevos códigos culturales que, más que cualquier otro sistema cultural disponible en esa época, podían otorgar sentido a las transformaciones que la familia, la sexualidad y las relaciones entre los géneros habían atravesado durante la segunda mitad del siglo XIX, y podían brindar nuevos marcos interpretativos para organizar estas transformaciones. Los modelos psicológicos freudianos se esparcieron a lo largo de la sociedad no sólo porque abordaban problemas centrales del yo estadounidense, sino también porque los expresaban en un lenguaje híbrido que combinaba los *tropos* de la curandería y los mitos populares con el lenguaje legitimador de la medicina y la racionalidad científica. Incluso, abordaban la esfera privada, una esfera que estaba afrontando nuevas tensiones debido a la democratización de las relaciones de género. Es ésta, en resumidas cuentas, la razón de la asombrosa popularidad de Freud en los Estados Unidos.

Cuando investigamos las contribuciones de Freud a la cultura estadounidense, de inmediato nos vemos confrontados con la célebre condición escurridiza y compleja de la cultura. Las ideas de Freud funcionaban en numerosos niveles: confrontaban con las *normas* sexuales prevalecientes, ofrecían nuevos *modelos narrativos* para otorgarles sentido y moldear las historias de vida, y desplegaban una batería de *metáforas* para captar la naturaleza del conflicto humano. Las ideas de Freud trabajaban simultáneamente en el nivel más formalizado de la construcción teórica y en el

57 Fuchs, *Against essentialism: A theory of culture and society*, p. 189.

nivel de los patrones cognitivos corrientes. Propongo tratar estos niveles de manera conjunta invocando la noción amplia pero conveniente de "estilo emocional", analizada en el capítulo 1. Este estilo puede ser conceptualizado a través de una comprensión del modo en que los temas, las metáforas, las oposiciones binarias y los modelos narrativos ofrecidos por Freud explicaron la acción humana, ofrecieron prescripciones para el yo e hicieron que las personas imaginaran sus emociones y sus relaciones de un modo radicalmente diferente.

Para identificar el núcleo semiótico de las ideas de Freud, me centraré en dos textos clave: las cinco conferencias que dictó en la Universidad Clark en 1909 y las *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, publicadas en 1915.[58] Elijo estos dos textos porque ambos proporcionan una visión panorámica de las ideas de Freud y –más importante aun– porque él mismo *pretendió* que esos textos fueran una plataforma para popularizar el psicoanálisis. Las conferencias de Clark –que marcaron la introducción de las ideas de Freud en los Estados Unidos– contenían temas (lapsus de la lengua, sueños, sexualidad infantil y el inconsciente) ya presentes en dos de sus libros publicados previamente y que habían tenido más éxito entre el público lego que entre los miembros de la profesión médica: *La interpretación de los sueños* y la *Psicopatología de la vida cotidiana*.[59] Pero las conferencias de Clark también anticiparon algunos de los temas clave de las *Lecciones introductorias.* Por lo tanto, la reiteración indica lo que Freud pretendía que fuera visto como las ideas clave que debían ser comunicadas a un público general no especializado, ya fuere en los Estados Unidos o en Viena. Otra razón para centrarme en las conferencias de Clark es que ellas representan el primer encuentro serio de la cultura estadounidense con las ideas de Freud. El estudio de Nathan Hale acerca de la recepción estadounidense de Freud confirma que las conferencias de Clark "lanzaron el psicoanálisis".[60]

58 Sigmund Freud, *Five lectures on psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1990 [trad. esp.: *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, y otras obras*, en *Obras completas,* Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XI], e *Introductory lectures on psychoanalysis*, reimpresión, Nueva York, Norton, 1989, edición y traducción de James Strachey [trad. esp.: *Conferencias de introducción al psicoanálisis (partes I y II) (1915-1916)*, en *Obras completas*, vol. XV].

59 Sigmund Freud, *Psychopathology of everyday life*, Nueva York, Macmillan, 1948 [trad. esp.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, *Obras completas,* vol. VI], y *The interpretation of dreams*, reimpresión, Londres, Hogarth Press, 1971, vol. 4 [trad. esp.: *La interpretación de los sueños I y II*, *Obras completas*, vols. IV y V].

60 Hale, *Freud and the Americans: The beginnings of psychoanalysis in the United States*, p. 22.

En estas cinco conferencias abarcadoras, Freud presentó frente a un público ecléctico las ideas principales del psicoanálisis, o por lo menos aquellas ideas que producirían un eco resonante en la cultura popular estadounidense, tales como los *lapsus linguae*, el rol del inconsciente en la determinación de nuestro destino, la centralidad de los sueños para la vida psíquica, el carácter sexual de la mayoría de nuestros deseos y la familia como origen de nuestra psiquis y causa final de sus patologías. Al analizar estos textos densos y ricos, intento comprender cuál es la imagen del yo y el programa para el yo que emergen de los temas, las metáforas, las normas, los valores y los ideales contenidos en esos textos, y de qué manera la perspectiva freudiana proporcionó estrategias novedosas para conferir significado a relaciones y condiciones sociales cambiantes. Esto significa que estoy menos interesada en el "pensamiento freudiano" –acerca del cual hay una enorme cantidad de estudios excelentes–[61] que en los modelos culturales del yo contenidos en las conferencias.

¿Cuáles son, entonces, los aspectos clave de aquello que sugiero denominar la imaginación psicoanalítica, y cómo fue que esa imaginación formuló un nuevo estilo emocional?

El foco en la vida cotidiana

En primer lugar, tanto las conferencias de Clark como las *Lecciones introductorias* procuran presentar el psicoanálisis y hacer de él una ciencia de la interpretación que simultáneamente descifrará síntomas y otorgará significado a los hechos cotidianos. Al mismo tiempo que utilizan tópicos que Freud ya había desarrollado en *Psicopatología de la vida cotidiana*, las *Lecciones introductorias* marcan el comienzo de "una nueva ciencia" presentando lo que a simple vista parece un fenómeno banal, no científico y microscópico: el *lapsus linguae*. Tenemos tan incorporadas las ideas de Freud que quizá no podamos apreciar la hazaña que significa el hecho de que Freud inaugurara una nueva ciencia y una nueva forma de imaginación social, no con teorías elaboradas o con casos psiquiátricos espectaculares, sino con lo que a sus oyentes deben de haberles parecido nimiedades, esto es, con sustituciones no intencionales de palabras, actos de olvido u omisión. El argumento de Freud es que los *lapsus linguae* –confusiones y "res-

61 Véase, por ejemplo, José Brunner, *Freud and the politics of psychoanalysis*, Oxford, Blackwell, 1995 (un libro notable); o Philip Rieff, *Freud: The mind of the moralist*, Chicago, University of Chicago Press, 1979 [trad. esp.: *Freud, la mente de un moralista*, Buenos Aires, Paidós, 1966].

balones" de la memoria aparentemente banales–, tienen un significado, es decir, sirven a un propósito y a una intención. Tal como escribe Freud en su tercera conferencia de Clark, los actos fallidos son "actos y gestos que los individuos llevan a cabo sin notarlos de ninguna manera, para no referirnos al hecho de que no le atribuyen a ellos ninguna importancia psicológica".[62]

El foco que Freud pone en los actos fallidos se inscribe en el giro cultural más amplio que estaba produciéndose desde el siglo XVIII: la reubicación de la identidad y del yo en la esfera de la vida cotidiana. Tal como la definió Charles Taylor, vida cotidiana (o corriente) designa "aquellos aspectos de la vida humana que conciernen a la producción y la reproducción, esto es, el trabajo, la producción de cosas necesarias para la vida, y nuestra vida como seres sexuales, incluyendo en ello el matrimonio y la familia".[63]

Al centrarse en hechos tan triviales, Freud radicalizó el amplio giro cultural hacia la vida cotidiana, pero confiriéndole un "glamour" nuevo y sin precedentes. Si la vida cotidiana es la esfera de lo que Stanley Cavell llama "lo que no tiene acontecimientos",[64] la perspectiva freudiana colmaría esa esfera de acontecimientos dignos de recibir atención, interpretación y trabajo de memoria. Freud sugiere que la esfera sin acontecimientos y banal de la vida cotidiana es el lugar más significativo en el que el yo es hecho y deshecho. De este modo, su movida cultural es muy clara: consiste en hacer de lo que no tiene significado, de lo trivial y lo corriente, algo repleto de significado para la formación del yo.

La importancia de esto resulta obvia a la luz del hecho de que hasta el siglo XVIII no había discurso moral en el que la vida cotidiana apareciera como una esfera digna de investigación.[65] La vida cotidiana era la esfera

62 Sigmund Freud, "Third [Clark] Lecture", en Saul Rosenzweig, *The historic expedition to America (1909): Freud, Jung, and Hall the King-Maker*, St. Louis, MO, Rana House, 1992, p. 422.

63 Charles Taylor, *Sources of the self: The making of the modern identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, p. 211 [trad. esp.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996].

64 Lo que no tiene acontecimientos es "una interpretación de lo cotidiano". Stanley Cavell, "The ordinary as the uneventful", en Stephen Mulhall (ed.), *The Cavell Reader*, Cambridge, MA, Blackwell, 1996, p. 200.

65 Tal como ha argumentado Charles Taylor en *Sources of the self: The making of the modern identity*, las fuentes de la identidad podían ser extraídas de un espíritu aristocrático-heroico, de una contemplación ascética del otro mundo o del ideal del republicanismo cívico de la ciudadanía. El dominio del *oikos*, de las mujeres, no era considerado un escenario digno para formar a un yo masculino valioso. Una ética aristocrática del honor o una ética de la ciudadanía republicana

de lo doméstico y lo femenino, y no podía proporcionar ideales valiosos con los cuales conferir forma al yo. En ese sentido, Freud se constituye como el homólogo cultural perfecto de Marx: así como Marx ubicaba el valor y la lucha humanos dentro de la esfera del trabajo, Freud los ubicó en la esfera de lo doméstico, con lo cual brindó nuevas herramientas y esquemas cognitivos para pensar e imaginar la individualidad en la esfera doméstica y, de manera más amplia, para hacer de la esfera de la vida cotidiana el escenario supremo para la formación del yo.

El foco en la familia

Ahora, en este nuevo espacio cultural imaginado, que tomaba la vida cotidiana como su trasfondo y como el escenario mismo sobre el cual se representarían los dramas del yo, la familia nuclear ocupaba un lugar central. En la imaginación psicoanalítica, la familia es el punto de origen del yo, el sitio dentro del cual y desde el cual el relato y la historia del yo pueden comenzar. Si hasta ese momento la familia había sido un modo de situarse "objetivamente" a uno mismo en una larga cadena cronológica y en el orden social, ahora se convertía en un hecho biográfico transportado simbólicamente a lo largo de la propia vida, que expresaba de manera única la propia individualidad. Incluso se convertía en la causa y en el fundamento de la propia vida emocional. De manera irónica, al mismo tiempo que los fundamentos tradicionales del matrimonio comenzaban a crujir, la familia volvía para atormentar al yo a modo de venganza, pero esta vez como un "relato" y como un modo de puesta en intriga del yo. La familia jugaba un rol mucho más crucial para la constitución de las nuevas narrativas de la personalidad, en tanto era el origen del yo y la institución de la cual él debía ser liberado.

De este modo, como se ha señalado con frecuencia, el discurso psicoanalítico es, primero y principal, una narrativa de la familia. En ese sentido, los orígenes de su éxito deben ser buscados en la estructura y en las contradicciones de la familia del siglo XIX. A la pregunta de por qué las ideas de Freud fueron tan exitosas en los Estados Unidos, el historiador social John Demos ofrece una explicación que es tanto más interesante en cuanto toma en cuenta los rasgos estilísticos del discurso psicoanalítico.[66] Demos ubica la historia de la psiquis dentro de la familia, y su explicación localiza

---

maquiavélica orienta al yo (siempre masculino) hacia grandes hazañas y grandes proezas en la esfera pública de la guerra o de la política.

66 John Demos, "History and the psychosocial: Reflections on 'Oedipus and America'", en Pfister y Schnog (eds.), *Inventing the psychological*, pp. 79-83.

sus dramas dentro de la estructura triangular del complejo de Edipo. Al sugerir que Freud tuvo tanto éxito en los Estados Unidos debido al acople entre el lenguaje freudiano y las transformaciones ocurridas en la familia estadounidense durante la segunda mitad del siglo XIX, Demos presenta un modelo de familia al que denomina "la familia invernadero".[67] La familia invernadero, que se conformó en los Estados Unidos alrededor de esa época, se caracterizaba por una baja en la tasa de natalidad, una diferencia de edad en aumento entre padres e hijos, una especialización de los roles de género y una intensificación de los vínculos emocionales entre las madres y los hijos. La especialización de los roles dentro de la familia y la marcada diferencia generacional tuvieron como consecuencia una mayor distinción estructural y emocional de los padres respecto de los hijos. La "pareja" emergió como una unidad funcional que asumía un rol claramente demarcador respecto del resto de la familia. Además, las mujeres comenzaron a ser definidas cada vez más como madres, debido a que gran parte del trabajo del hogar ahora era llevado a cabo por industrias externas, lo que determinaba que su rol fuera de manera creciente un rol emocional.[68] Finalmente, debido a que las familias de clase media criaban a sus hijos con la esperanza de que elevaran la posición social de la familia misma, la competencia entre padres e hijos estaba estructuralmente incrustada dentro de la familia de clase media. De ese modo, la estructura de la familia, que se tornó cada vez más triangular y más intensa emocionalmente, mostraba una competencia intrínseca entre padres e hijos.

Aunque la estructura familiar descrita precedió al ascenso del discurso psicoanalítico mismo, estaba en consonancia con su narrativa clave, el complejo de Edipo. La narrativa de Edipo naturalizó el hecho de que ahora la identidad estaba formada alrededor de la familia, que los vínculos familiares eran intensamente emocionales y que las relaciones familiares eran inherentemente ambivalentes en cuanto a que mezclaban el amor con la competencia. Además, naturalizó el hecho de que las distinciones de género se habían tornado más rígidas, y definían cada vez más a las mujeres como madres y a los hombres como actores cuya identidad primaria estaba fuera del hogar. Según la visión de Demos, el discurso psicoanalítico reflejaba, capturaba y describía adecuadamente la estructura triangular de la familia de clase media y su densa textura emocional.[69] La narrativa cultural de Edipo

67 *Ibid.*
68 Véase Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *For her own good: 150 years of the experts' advice to women*, Garden City, NY, Doubleday/Anchor Press, 1978.
69 Demos, "History and the psychosocial: Reflections on 'Oedipus and America'".

pudo ser apropiada por la cultura debido a que "encajaba" con la estructura preexistente de la familia invernadero. En ese sentido, se convirtió en un modelo de la familia y un modelo para la familia, un lenguaje descriptivo que establecía la posición del yo en la nueva familia y un lenguaje prescriptivo que sugería cómo debía el yo entender su relación con la familia.

Narrativa de salvación

Otra de las contribuciones principales de Freud a la cultura consistió en ofrecer nuevos modos de puesta en intriga del yo al mismo tiempo que se apoyaba en una narrativa de la personalidad más antigua y más fundamental. En su estudio *The religious and romantic origins of psychoanalysis*, Suzanne Kirschner sostiene que el psicoanálisis obtuvo muy rápidamente el reconocimiento, no sólo entre los profesionales de la salud mental sino también entre el público en general, debido a que encajaba con las "visiones culturales constituidas en relación con los atributos y las capacidades deseables de la persona".[70] Desde la perspectiva de Kirschner, las narrativas freudianas del yo estaban en consonancia con una narrativa antigua y duradera de la cultura occidental, la narrativa de la salvación, que había sido reprocesada en las narrativas protestantes del yo y en la versión romántica de las narrativas bíblico-religiosas. La narrativa bíblica tiene cuatro rasgos característicos.[71] En primer lugar, es lineal y finita, con un comienzo, un desarrollo y un final claramente delimitados. Además, sus acontecimientos clave no son continuos, sino imprevistos y producen una diferencia dramática y significativa en las vidas de los protagonistas. En segundo lugar, la narrativa bíblica considera que el presente es imperfecto y deficiente, y por lo tanto dirige su mirada hacia el futuro: despliega una dirección escatológica, con el relato que pugna por el mejor final posible (por medio del designio divino). En tercer lugar, la narrativa bíblica presenta un dilema: dado que Dios es justo y omnipotente, ¿por qué los virtuosos

70 Suzanne R. Kirschner, *The religious and romantic origins of psychoanalysis: Individuation and integration in post-Freudian theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, p. 34.

71 El análisis de Kirschner remite a Karl Löwith, *Meaning in history: The theological implications of the philosophy of history*, Chicago, University of Chicago Press, 1949 [trad. esp.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007], y de manera todavía más profusa a M. H. Abrams, *Natural supernaturalism: Tradition and revolution in romantic literature*, Nueva York, Norton, 1971 [trad. esp.: *El romanticismo: tradición y revolución*, Madrid, Visor, 1992].

sufren y los pecadores prosperan? Finalmente, los personajes de la narrativa bíblica son Dios, la humanidad y el alma, y el alma está en el centro de los desarrollos dramáticos y de los conflictos.[72]

Estos patrones narrativos primitivos están presentes en lo que Kirschner llama la "narrativa del yo de la psicología del desarrollo" propuesta por el psicoanálisis.[73] La continuidad narrativa no es meramente formal sino también sustantiva, en el sentido de que la narrativa misma explica en detalle el significado de la vida, la importancia del sufrimiento y el carácter maligno de ciertos aspectos de la creación. La narrativa psicológica del desarrollo concibe acontecimientos tales como "separación, pérdida, desengaño, frustración, imperfección y capacidad innata o reactiva de destrucción" como "nocivos".[74] Los finales de la trayectoria del desarrollo son la individuación (un proceso mediante el que uno desarrolla tanto la autonomía como la autenticidad) y la intimidad (asociada con "el juego, el narcisismo saludable y la creatividad").[75] Contra el trasfondo de dicha narrativa de salvación, la matriz cultural freudiana ofrecía un nuevo modo de salvar al yo a través de las categorías culturales gemelas de la patología y la normalidad.

En los dos textos aquí examinados, Freud presentaba al psicoanálisis como la ciencia de la psiquis en general, ya fuera enferma o saludable, y no como un simple método para curar las enfermedades mentales, lo que se torna más evidente cuando Freud analiza los sueños:

> Los sueños son ellos mismos síntomas neuróticos, y nos ofrecen la ventaja impagable de ocurrir en toda la gente sana. De hecho, suponiendo que todos los seres humanos fueran sanos, en tanto soñaran podríamos

72 Los responsables de la secularización de las narrativas bíblicas fueron principalmente tres movimientos culturales: el protestantismo, el iluminismo y el romanticismo. Desde el protestantismo, la narrativa de la salvación reorientaba al creyente hacia su yo interior. La doctrina de la luz interior enfatizaba la posibilidad de que hubiese una conexión directa con Dios, que en última instancia se convertía en una conexión con el propio yo, y permanecía como tal. En la tradición cultural del iluminismo, la narrativa de la salvación enfatizaba la idea de la libertad y la autonomía, que sería un fin central de las narrativas psicológica y psicoanalítica.

73 Kirschner, *The religious and romantic origins of psychoanalysis: Individuation and integration in post-Freudian theory*, *passim*. La versión romántica de la narrativa bíblica enfatizaba el conflicto persistente entre tendencias opuestas y el recogimiento del yo hacia su interior en busca de la verdad.

74 *Ibid.*, p. 195.

75 *Ibid.*, p. 196.

> llegar, partiendo de los sueños, a producir casi todos los descubrimientos a los que ha llevado la investigación de la neurosis. Los sueños se han convertido en un tema de la investigación psicoanalítica: una vez más, fenómenos corrientes, a los que se les da muy poco valor, y con ninguna utilización práctica aparente; algo similar a lo que ocurre con los actos fallidos, con los cuales comparten efectivamente el hecho de que ocurren en las personas sanas.[76]

Tanto los sueños como los actos fallidos tienen en común el "escaso valor" que se les asigna y el hecho de que les ocurran a personas corrientes e incluso sanas. Freud lleva a cabo así un movimiento muy importante: conecta la esfera de lo "cotidiano" con el concepto de salud, que muy pronto se convertirá en un ideal. Y, de manera todavía más significativa, relaciona en una sola cadena etiológica la salud y la patología, estableciendo así un cuerpo de conocimientos cuyo objetivo es dirigirse *tanto* a las personas con patologías como a las personas sanas. Éste es el motivo por el que los sueños tienen una importancia cardinal en el edificio cultural de Freud; tal como lo señala en las *Lecciones introductorias*, los sueños muestran "la mayor similitud y la mayor relación interna con la enfermedad mental pero, por otro lado, son compatibles con una salud completa en la vida diurna".[77] Así como Freud sugiere que los acontecimientos corrientes en la vida de toda persona normal son el material con el que se produce la patología, también muestra que la perversión sexual está mucho más cerca de la normalidad que lo que sus contemporáneos pensaban. Simultáneamente, ubica la identidad dentro de la esfera de la vida cotidiana y borra la distinción entre patología y normalidad.

De ese modo, Freud coloca el proyecto psicoanalítico del yo en la esfera de la vida cotidiana, pero procede a quitarle a esa esfera su familiaridad. Al presentar las leves perturbaciones de la vida cotidiana como contiguas a las patologías extremas, genera un cambio importante en la percepción y en la categorización, tanto de la normalidad como de la desviación. Freud afirma que la esfera de la vida corriente se ubica de manera contigua a los trastornos psíquicos más severos de la vida cotidiana, y que el desarrollo mental, tanto "normal" como "anormal", avanzan por el mismo camino.[78]

76 Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, citado en Roazen, *Freud and his followers*, p. 111.

77 *Ibid.*, citado en Roazen, *Freud and his followers*, p. 419.

78 Por ejemplo, en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* Freud analizó al niño puro e inocente que obtiene placer erótico en actividades tan cotidianas

Utiliza la misma estrategia teórica y retórica para abordar la homosexualidad, sólo que allí se encuentra revertida:

> Mientras no hayamos comprendido estas formas patológicas de la sexualidad y no hayamos establecido sus relaciones con la vida sexual normal, nos será igualmente imposible llegar a la comprensión de esta última. Nos hallamos, pues, ante una urgente labor teórica, que consistirá en justificar la posibilidad de las perversiones de que hemos hablado y establecer *sus relaciones con la sexualidad llamada normal* (cursivas mías).[79]

El argumento de Freud es que los impulsos homosexuales están presentes en toda persona neurótica, y que la elección de alguien del mismo sexo como objeto amoroso es un acontecimiento muy frecuente. "La pretensión de los homosexuales o invertidos de ser considerados como seres excepcionales cae por su base en cuanto descubrimos que no existe un solo neurótico en el cual no podamos probar la existencia de tendencias homosexuales."[80] Desde un punto de vista teórico, agregaba Freud, hay muy poca diferencia entre la sexualidad normal (esto es, la sexualidad heterosexual) y la homosexualidad, aun cuando en la práctica subsisten algunas diferencias.

Esta estrategia tuvo un efecto principal: abolió la distancia entre la normalidad y la patología e hizo del comportamiento "normal" y del comportamiento "patológico" dos objetos simultáneos de esta nueva ciencia. Como observó con razón Philip Rieff, "el dictamen de Freud de que 'todos somos algo histéricos' [y] de que la diferencia entre la llamada normalidad y la neurosis es meramente una cuestión de grado es una de las afirmaciones clave de sus escritos".[81]

---

como defecar, tocarse los genitales, chuparse el dedo pulgar y retener las heces. También sugirió que el niño –que en esa época, recordémoslo, era símbolo de la pureza y la inocencia– se embarcaba naturalmente en la actividad de la masturbación, entonces severamente prohibida. Aquello que sus contemporáneos probablemente consideraban perversiones escandalosas (más aun si eran llevadas a cabo por el niño "puro" e "inocente") no eran otra cosa –aseguraba Freud– que la continuación de impulsos normales (y universales). La "normalidad" de Freud era, así, singularmente nueva y extraña.

79 Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, citado en Roazen, *Freud and his followers*, p. 348.

80 *Ibid.*, citado en Roazen, *Freud and his followers*, p. 349.

81 Rieff, *Freud: The mind of the moralist*, p. 354.

Históricamente, podemos establecer que el método de Freud tuvo un doble impacto: hizo de la vida cotidiana un proyecto glamoroso a ser obtenido laboriosamente, pero al mismo tiempo la rarificó. Para el sociólogo Steven Seidman, el verbo "rarificar" [*queer*] es "convertir en extraño o 'raro' aquello que es considerado conocido, familiar y corriente, aquello que se da por supuesto como el orden de las cosas, el modo natural, lo normal, lo saludable, etc.".[82] Al conectar la perversión y la normalidad y colocarlas en un continuo, Freud desestabilizó un código cultural clave que regulaba el límite entre la normalidad y la patología, y produjo así un movimiento que tuvo consecuencias trascendentales para las narrativas corrientes del yo (véase el capítulo 5).

La línea recta que Freud trazó repetidamente entre "normalidad" y "patología" colocó las nociones de "salud" y de "normalidad" (emocional) en el centro mismo de la cultura. La normalidad, sostuvo, era un estado completamente precario, el punto final de un proceso complejo y bastante infrecuente de maduración. Como lo sugiere Peter Gay en su retrato biográfico y filosófico de Freud, "aquello que todo el mundo está acostumbrado a denominar 'normal' en la conducta sexual es en realidad el punto final de un largo peregrinaje, a menudo interrumpido, una meta que es posible que los seres humanos [...] no alcancen nunca. El instinto sexual en su forma madura es *un logro*" (cursivas mías).[83] El extraordinario logro cultural de Freud fue ampliar tanto el ámbito de lo normal como el de lo patológico, y problematizar la normalidad. Contrariamente a la afirmación de Foucault de que el discurso psiquiátrico del siglo XIX instituyó un límite rígido entre lo normal y lo patológico,[84] sugiero que el discurso freudiano desdibujó permanentemente ese límite e hizo de la normalidad una categoría cultural extremadamente escurridiza.

Como categorías culturales, "salud" y "normalidad" diferían de las categorías morales tradicionales (como por ejemplo "pureza sexual") en un sentido importante. Las categorías morales tradicionales funcionan brindando fuertes sistemas clasificatorios, esto es, marcando límites entre las conductas prohibidas y las encomiables, y proporcionando prescripciones normativas relativamente inequívocas (por ejemplo, "el sexo premarital es impuro; la abstinencia, el dominio de sí mismo y la virginidad son puras").

82 Steven Seidman, *Difference troubles: Queering social theory and sexual politics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1997, p. XI.

83 Gay, *Freud: A life for our time*, p. 148.

84 Michel Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison*, Nueva York, Vintage Books, 1995.

Las categorías de salud y de normalidad, por otro lado, carecían de un significado claro y no funcionaban en un sistema de límites simbólicos que delineara con precisión las conductas deseables y las indeseables. Lo que hizo de la "normalidad" una categoría cultural tan poderosa fue que su referente y su significado no quedaban especificados. Debido a que las categorías psicológicas de salud y de patología carecían de referentes empíricos claros, ellas no daban forma a la conducta atribuyéndole un contenido normativo preciso, sino que más bien lo hacían no atribuyéndole ninguno. En otras palabras, al mismo tiempo que "salud" y "normalidad" eran propuestas como las metas en pos de las cuales debían ser conformadas las narrativas de la personalidad, la misma estructura conceptual del psicoanálisis impedía la atribución de un contenido cultural claro a estas dos categorías, con el resultado de que no era posible acomodarlas a cualquier individuo y a cualquier conducta. Si el límite entre la conducta neurótica y la conducta saludable se veía irremediablemente desdibujado (luego de la aparición del psicoanálisis, todos nos tornamos neuróticos de la noche a la mañana), entonces todos los deseos y todas las acciones podían ser signos de una psiquis problemática, inmadura, conflictiva y neurótica.

Este análisis muestra algo importante para la sociología de la cultura. Las ideas pueden ser particularmente convincentes cuando no tienen un contenido claramente empírico y cuando trabajan negativamente, esto es, cuando su significado deriva no de aquello que prescriben sino del juego incesante de oposiciones que crean. La salud mental era significativa no como una norma en sí misma sino por la variedad de neurosis y disfunciones que crearía *a contrario*. Postular la "salud" como la meta final de la psiquis era crear *a contrario* una amplia reserva de disfunciones. Algunos términos culturales son más derrideanos que otros porque funcionan exclusivamente en virtud de los contrastes negativos que generan. De esta manera, la salud y la normalidad eran poderosas porque eran *categorías culturales negativas*.

La postura hermenéutica

El rechazo freudiano a aislar la normalidad de la patología y la afirmación freudiana de que ambas estaban en una posición irremediablemente contigua conllevaban una hermenéutica de la sospecha respecto de la conducta corriente. En efecto, lo que hacía que los sueños y los actos fallidos fueran tan dignos de la atención de Freud era que estaban dotados de un significado que debía ser paciente y laboriosamente sacado a la luz. Los ejemplos que daba en sus *Lecciones introductorias*, afirmaba, hacían probable que

"los actos fallidos tengan un sentido e indiquen los medios de llegar al conocimiento del mismo por el examen de las circunstancias que acompañan su aparición".[85] Si los actos fallidos tenían sentido, se debía a que debajo del carácter aparentemente corriente de la vida cotidiana estaban investidos de un significado: "Al igual que los actos fallidos y los sueños, también los síntomas neuróticos poseen un sentido que los enlaza estrechamente a la vida íntima de los enfermos".[86] En efecto, la esencia del psicoanálisis reside en la actividad de la producción de sentido y de la producción de significado, que Freud abrazó al comienzo mismo de su trabajo en colaboración con Joseph Breuer, su mentor temprano. Tal como decía Freud, "sigo a Breuer al afirmar que cada vez que tropezamos con un síntoma podemos inferir que hay ciertos procesos inconscientes definidos en el paciente que contienen el sentido del síntoma".[87]

La perspectiva freudiana nos llama a actuar como intérpretes de nuestras propias vidas, actuando en la vida cotidiana como psicoanalistas (legos). "Para él [el psicoanalista], no hay nada insignificante en la actividad mental, nada arbitrario ni accidental."[88] Al asumir esta postura, Freud amplió la esfera de la hermenéutica religiosa o, más bien, la traspuso al interior de la esfera de la vida cotidiana, a través de metáforas en las que resonaban formas anteriores de hermenéutica religiosa: "Si era posible para los actos fallidos tener un sentido, los sueños también pueden tenerlo; y en muchos casos los actos fallidos *tienen* un sentido, que ha escapado a la ciencia exacta. Abracemos entonces el prejuicio de los ancestros y del pueblo y sigamos las huellas de los intérpretes de sueños de la Antigüedad".[89]

El mandamiento de Freud de dedicarse a los enigmas de la vida cotidiana fue mucho más efectivo en la medida en que con la retórica de la ciencia dignificó deliberadamente la tendencia popular a atribuir significados sobrenaturales a los sueños. Tal como afirmó en su tercera conferencia de Clark: "Y aun en la época actual, los estratos inferiores de nuestro pueblo no se dejan conmover en su estima por los sueños; como los antiguos, esperan de ellos la revelación del futuro".[90] Convertir la vida cotidiana en

85 Freud, *Introductory lectures on psychoanalysis*, citado en Roazen, *Freud and his followers*, p. 76.
86 *Ibid.*
87 *Ibid.*
88 Freud, "Third [Clark] Lecture", en Rosenzweig, *Historic expedition*, p. 423.
89 Freud, "Fifth Lecture", en *Introductory lectures on psychoanalysis*, ed. de Norton, pp. 106-107.
90 Freud, "Third [Clark] Lecture", en Rosenzweig, *Historic expedition*, p. 419. Sin embargo, Freud compara el trabajo de un psicoanalista con el de un "médico", y

objeto de la sospecha hermenéutica fue un movimiento íntimamente relacionado con el modelo tripartito de la psiquis propuesto por Freud. En su opinión, la represión de los deseos instintivos podía destruir la capacidad del yo de afirmar su autoridad. El remedio para ello era buscar las fuentes ocultas del conflicto y de ese modo descubrir las condiciones bajo las cuales el yo podía recuperar su poder. Desde un punto de vista cultural, esta búsqueda de las fuentes "inconscientes" del conflicto era altamente productiva, en el sentido de que cualquier cosa (y todas las cosas) podían tornarse significativas. Dado que no se necesitaba ser consciente de un sentimiento para que éste jugara un rol importante en la propia vida psíquica, se abrían posibilidades innumerables para la interpretación del yo (y de los otros).

Los conceptos freudianos de "resistencia" y de "negación" –que gozarían de un éxito extraordinario en la divulgación del psicoanálisis– ayudaron a crear una narrativa de la personalidad en la que precisamente aquello acerca de lo cual la gente no piensa o no habla y aquello que no hace definiría el quid narrativo de la identidad del yo (véase el capítulo 5). De esta manera, cualquier comportamiento o emoción –o su ausencia– podría ser una marca de neurosis y por lo tanto estar necesitado de interpretación (y de transformación). La exuberancia o la timidez, el parloteo o el silencio, la promiscuidad sexual o la abstinencia sexual, la arrogancia o la humillación: ahora todas ellas conllevarían una necesidad de autointerpretación. En otras palabras, la resistencia y la negación posibilitaban la generación de significado, incluso (y quizás especialmente) si uno se resistía a conferírselo. A través de estas reglas hermenéuticas Freud ofreció no sólo nuevas formas narrativas sino también un proceso continuo de narrativización del yo, puesto en movimiento por un proyecto incesante de autointerpretación. Los hechos del pasado y del presente, los problemas acerca de los cuales se habla y aquellos de los que no, las figuras del pasado y las relaciones actuales estarían ahora conectadas por una narrativa invisible de la identidad, en la que el yo buscaría sus "orígenes" perdidos, sus neurosis y sus deseos secretos. El proceso de relatar la historia del propio yo sería el proceso de ejercer un nuevo arte de la memoria personal, trans-

---

compara su acción sobre la psiquis con la de un cirujano, sugiriendo de esa manera que su método y su retórica intentaban trabajar sobre dos públicos diferentes: "personas profanas" –que tendían a atribuirles significados ocultos a los acontecimientos corrientes– y científicos –que colocaban a esta nueva ciencia bajo la rúbrica profesional y científica de la medicina–. Así, se aseguraba de que el psicoanálisis prosperara en ambas esferas.

formando el pasado en un fantasma que ronda, estructura y explica el presente.

En sus conferencias de Clark, Freud adelantó otra idea (ausente en sus escritos "europeos") que asoció la hermenéutica de la sospecha con una poderosa narrativa estadounidense de la personalidad, esto es, la narrativa meritocrática y voluntarista de la autoayuda. Hacia el final de la quinta y última conferencia, ofreció una versión muy estadounidense de lo que significaba buscar y encontrar el yo perdido: "El hombre enérgico y exitoso es el que consigue trasponer mediante el trabajo sus fantasías de deseo en realidad".[91] De esta manera, la búsqueda freudiana del yo perdido podría aliarse sutilmente con la búsqueda del éxito social. Mediante la alquimia de la tautología, la salud emocional sería leída como éxito social, y, de manera inversa, la falta de éxito social podría señalar una falta de madurez emocional, una idea que sería desarrollada por Abraham Maslow y otros autores (véase el capítulo 5).[92] Esta conexión entre el ideal de éxito y la salud emocional proporcionaría un poderoso marco narrativo que sería intensamente mercantilizado por las industrias culturales.

Yo sostendría, entonces, que el ideal freudiano de la salud no normalizó la conducta, tal como se ha afirmado en ocasiones. Más bien, patologizó la conducta e hizo de las hermenéuticas psicológicas –la sospecha de que los significados profundos están ocultos en el yo– una característica rutinaria de la acción social.

El foco en el placer sexual

Es mucho más probable que un modelo cultural guíe nuestro comportamiento si pertenece a escenarios sociales atravesados por la incertidumbre. Tal como han sostenido Ann Swidler y otros autores, los períodos de flujo y de incertidumbre generan una actividad ideológica mayor.[93] La perspectiva freudiana era una forma de "actividad ideológica" centrada en la familia, y era especialmente intensa debido a que sus ideas analizaban instituciones sociales, comportamientos y normas que estaban atravesando profundas transformaciones, y acerca de las cuales había muy poca orien-

91 Freud, "Fifth [Clark] Lecture", en Rosenzweig, *Historic expedition*, p. 434.

92 Véase Abraham Maslow, *The farther reaches of human nature*, Nueva York, Penguin Books, 1971 [trad. esp.: *La amplitud de la naturaleza humana*, México, Trillas, 1982].

93 Ann Swidler, *Talk of love: How culture matters*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

tación disponible. El lenguaje freudiano podía ayudar a otorgarle sentido a las nuevas ansiedades culturales relacionadas con la transformación de las relaciones sexuales, las identidades de género y la formación de la identidad. Tal como sugiere William Sewell, en determinados momentos históricos emerge la "posibilidad de una *disyunción*" entre lo que Clifford Geertz ha llamado el aspecto de "modelo de" y "modelo para" de los símbolos, y esta disyunción "abre para los actores un espacio para la reflexión crítica acerca del mundo".[94] De hecho, las aceleradas transformaciones sociales y las nuevas formas de experiencias sociales pueden producir lenguajes del yo obsoletos. Esto es así porque el mundo puede resistir nuestras interpretaciones del mismo, y la adaptación entre un lenguaje y una cultura dados también puede ser puesta en cuestión. Un nuevo lenguaje puede emerger cuando hay una flexibilización de la adaptación entre la estructura social, la experiencia social y los relatos culturales de la experiencia. No hubo esfera donde esta "flexibilización" fuera percibida con mayor intensidad que la esfera de la sexualidad.

Cuando analiza a la familia burguesa, Peter Gay sugiere: "No hubo ninguna clase en ninguna otra época más tenaz y ansiosamente dedicada a las apariencias, a la familia y a la privacidad; ninguna otra clase ha construido jamás fortificaciones tan elevadas para el yo".[95] A lo largo del siglo XIX, el rango de comportamientos sexuales autorizados se había estrechado (las caricias, por ejemplo, que habían estado permitidas a comienzos de ese siglo, se tornaron luego inaceptables). En la década de 1870, algunos manuales matrimoniales populares defendían la frigidez femenina como una virtud, y la frialdad sexual como una condición deseable.[96] Aun así, en palabras de Peter Gay, el siglo XIX fue también el siglo del "descubrimiento del yo": autobiografías confesionales, autorretratos, diarios, cartas y literatura sentimental y autorreferencial señalaban un vasto interés en la naturaleza de la interioridad y la subjetividad.[97] La familia de clase media favorecía la introspección y una vida emocional intensa. El resultado de ello fue una tensión peculiar entre la emotividad y la rigidez, entre el dominio

94 William H. Sewell Jr., "Geertz, cultural systems, and history: From synchrony to transformation", en Sheryl Ortner (ed.), *The fate of "culture": Geertz and beyond*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 47.

95 Peter Gay, *The bourgeois experience: Victoria to Freud*, Nueva York, Oxford University Press, 1984, p. 403 [trad. esp.: *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

96 Por ejemplo, el término "ninfomanía" era aplicado a una forma de deseo sexual que hoy sería considerada normal, e incluso saludable.

97 Véase Gay, *The bourgeois experience: Victoria to Freud*.

de sí mismo y la autoexaltación. La tensión entre estos dos idiomas culturales y emocionales fue percibida de manera especial en la esfera de la sexualidad como una tensión creciente entre modelos prevalecientes de sexualidad restringida y una nueva búsqueda de la expresividad sexual.

Como lo sugieren las tasas de natalidad decreciente a lo largo del siglo XIX, había una separación cada vez mayor entre la sexualidad para la reproducción y la sexualidad por sí misma (la sexualidad erótica).[98] En ambas series de conferencias, Freud reflejó estas transformaciones cuando estableció la importante distinción entre la sexualidad cuyo objetivo es la reproducción y la sexualidad cuyo objetivo es el placer. Al proporcionar una gran narrativa de la relación entre el placer individual y la restricción colectiva, las ideas de Freud presentaron una argumentación muy sólida en contra de la restricción:

> La importancia de Freud, de Ellis y de otros teóricos del siglo XX involucró algo más que su defensa de la expresión sexual. El giro desde una filosofía de la continencia a otra que alentaba la indulgencia no fue sino un aspecto de una reorientación más amplia que estaba invistiendo a la sexualidad de una importancia profundamente nueva. [...] Los teóricos atribuyeron a la sexualidad el poder de la autodefinición individual.[99]

Pero Freud fue significativo no sólo porque cuestionó el dominio sexual de uno mismo sino también porque colocó la sexualidad erótica en el centro mismo de la personalidad, al hacer de ella el motor interior, secreto y verdadero de la acción. La distinción entre la sexualidad por placer y la sexualidad para la reproducción ya había sido discutida y promovida por escritores tales como Havelock Ellis, cuyas obras eran conocidas por Freud. Sin embargo, Freud ofreció lo que ningún otro sexólogo de su época podría brindar, una narrativa abarcadora del yo en la que el placer sexual era legitimado y se convertía en el lugar primario de la formación de la psiquis como un todo.[100] De hecho, las dos series de textos analizadas ofrecían nociones clave a través de las cuales serían reescritas las narrativas de la personalidad. Estas nociones eran la sexualidad infantil, el conflicto sexual,

98 Véase Estelle Freedman, "Sexuality in nineteenth century America: Behavior, ideology, politics", en *Reviews in American History*, N° 10, diciembre de 1982, pp. 196-215.

99 John D'Emilio y Estelle Freedman, *Intimate matters: A history of sexuality in America*, Nueva York, Harper and Row, 1988, p. 225.

100 Caplan, *Mind games: American culture and the birth of psychotherapy*, p. 151.

la negación de los deseos sexuales y la idea de que el instinto sexual era un aspecto central de las civilizaciones y de su desarrollo.[101]

Contrariamente a algunas críticas feministas que se le han hecho a Freud, yo sostendría que lo nuevo y lo atractivo de las ideas de Freud fue su tratamiento del género y su legitimación de la sexualidad femenina.[102] Como lo sugiere la aprobación de Freud por parte de la anarquista feminista Emma Goldman y la dramaturga y activista Lillian Hellman, había una afinidad básica entre las ideas del psicoanalista y las políticas de la liberación sexual. Aun cuando más tarde afirmó que el placer y la "civilización" son incompatibles, dado que ésta necesariamente se impone sobre aquél, Freud alentaba frecuentemente la libertad respecto de la represión sexual y la búsqueda del placer.[103] Fuller Torrey, en su libro *Freudian fraud: The malignant effect of Freud's theory on American thought and culture*, cita con desaprobación a Freud por haber alentado a una mujer a abandonar a su marido por su psicoanalista, Horace Fink. Luego, Freud justificó así su consejo: "Pensaba que era parte del buen *derecho* de todo ser humano buscar la gratificación sexual y el amor".[104] Esta aseveración puede ser leída como una justificación del poder patriarcal de los psicoanalistas (varones) sobre sus pacientes (mujeres), pero dado el contexto cultural en el que fue pronunciada, tiene mayor sentido como justificación e incluso como aliento a la sexualidad femenina, aun cuando ello implicara el rechazo de los requisitos normativos de la institución del matrimonio.

La visión freudiana de la psiquis y de la libido transformó las definiciones culturales de la masculinidad y la feminidad en tanto produjo una androginización de la identidad sexual. Al afirmar que la psiquis de los niños *y* las niñas es sexual, al proponer que procesos mentales básicos similares llevan a la neurosis, al sostener que tanto hombres como mujeres tienen instintos homosexuales,[105] Freud contribuyó a sexualizar a las muje-

101 D'Emilio y Freedman, *Intimate matters: A history of sexuality in America*, p. 223.

102 Véase E. Fuller Torrey, *Freudian fraud: The malignant effect of Freud's theory on American thought and culture*, Nueva York, Harper Collins, 1992, p. 114.

103 "No deberíamos exaltarnos a nosotros mismos tanto como para negar completamente aquello que originalmente era animal en nuestra naturaleza. Ni deberíamos olvidar que la satisfacción de la felicidad individual no puede ser eliminada como objetivo de nuestra civilización", Freud, citado en Rosenzweig, *Freud, Jung, and hall the King-maker: The historic expedition to America (1909)*.

104 Citado en Torrey, *Freudian fraud: The malignant effect of Freud's theory on American thought and culture*, p. 124.

105 Esta interpretación parece congruente con las propias visiones personales de Freud, a pesar de las muchas contradicciones que expresó acerca del tema en su obra. Por ejemplo, en una carta a una madre escrita en 1935, Freud sugería que "la

res y simultáneamente a acercarlas a sus homólogos varones. De este modo, la imaginación freudiana no sólo sexualizó la identidad sino que además expandió el alcance de la esfera de las posibles identidades sexuales para hombres y mujeres. Si tanto las psiquis de los hombres como las de las mujeres contenían tendencias homosexuales, entonces la heterosexualidad en sí se tornaba contingente, cuestión de elección antes que de destino.

Un método racional de autoconocimiento

Finalmente, tal como he sostenido en otra parte,[106] es más probable que las ideas culturales alcancen popularidad cuando reconcilian las contradicciones sociales. El éxito extraordinario del psicoanálisis debe ser explicado por el modo en que combinó de manera invisible dos aspectos centrales y contradictorios de la personalidad moderna, logrando de ese modo su reconciliación. El primero –que el yo se volvía ahora hacia el interior– en busca de su autenticidad y de su individualidad única dentro de los confines de la vida privada. El segundo –que el yo era llamado por la cultura y por las instituciones a ser racional–.

A partir del análisis precedente, debería resultar claro por qué el psicoanálisis se convirtió en el lugar privilegiado para la expresión del yo interior, así como en un lugar que alentaba la introspección, un énfasis en los sentimientos y, por sobre todo, una búsqueda del yo perdido y auténtico. Hay un hecho que suele resaltarse menos pero que no es menos importante, y es el hecho de que el psicoanálisis es un método racional que impone el autoconocimiento a través del uso de una mirada imparcial sobre uno mismo, en un proceso de autoexamen que confiere finalmente la libertad y el dominio de sí.[107] Tal como afirma Jeffrey B. Abramson, Freud "le asignó mucho valor a la moralidad de la voluntad honesta y autónoma".[108] Si la represión era un problema, eso era así porque "aislaba los deseos instinti-

---

homosexualidad sin duda no es una ventaja, pero no es algo de lo que uno debería avergonzarse, ni un vicio, ni una degradación; no puede ser clasificada como una enfermedad; la consideramos una variación de la función sexual, producida por un cierto freno del desarrollo sexual". Citado en Jack Drescher, *Psychoanalytic therapy and the gay man*, Hillsdale, NJ, Analytic Press, 1998, p. 19.

106 Illouz, *Oprah Winfrey and the glamour of misery: An essay on popular culture.*

107 Véase Eli Zaretsky, "Psychoanalysis, marxism, post structuralism", en Craig Calhoun (ed.), *Social theory and the politics of identity*, Cambridge, MA, Blackwell, 1994.

108 Véase Jeffrey B. Abramson, *Liberation and its limits: The moral and political thought of Freud*, Nueva York, Free Press, 1984, p. 121.

vos de la razón".[109] Al igual que en el proyecto socrático, el propósito de la terapia es crear las condiciones en las que el ego racional podría tomar el control de la vida psíquica. Como sugiere Steven Marcus, en cierto nivel el psicoanálisis puede ser considerado como una

> culminación de la particular tradición de la introspección que comenzó con el "conócete a ti mismo", la exhortación del oráculo de Delfos. Este método racionalmente gobernado de autoexamen toma como su principal objeto el escrutinio de todo aquello en nosotros que no es racional: nuestros afectos, nuestros impulsos instintivos, nuestros miedos, nuestras predilecciones, nuestros sueños y nuestras pesadillas, nuestra culpa, nuestra interminable capacidad de reproche, nuestras obsesiones sexuales, nuestras agresiones incontrolables.[110]

Marcus incluso sugiere que al recurrir al mito griego de *Edipo Rey* Freud lleva la "línea orgánica de la evolución cultural" hacia una conclusión decisiva. Así, lejos de ser antitética respecto de la ética de la racionalidad, el psicoanálisis la subraya. Lo que triunfa en el pensamiento de Freud es el proyecto histórico particular de una razón sin compromisos que toma el yo, la vida interior y las emociones como objetos de un escrutinio y una investigación minuciosos. La psicología penetró en la esfera de la cultura popular a través de tres circuitos: la literatura de autoayuda (en libros y revistas), el cine y la publicidad.

EL ROMANCE ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA CULTURA POPULAR

Los temas y los estilos de razonamiento arriba evocados fueron absorbidos ávidamente por la cultura popular estadounidense por dos motivos principales: porque abordaban las nuevas inseguridades y ansiedades relacionadas con el yo, y porque ayudaron a establecer y a consolidar los temas y los géneros de las industrias de los medios de comunicación masiva, entonces emergentes.

109 Citando a Paul Ricoeur, Abramson sugiere además que esto estaba inscrito en un proyecto ético del yo: "Hay [...] un claro de verdad abierto, en el cual las mentiras de los ideales y de los ídolos es traída a la luz. [...] Esta verdad es sin duda no la ética en su totalidad pero sí al menos su umbral", en *Liberation and its limits*, p. 121.

110 Steven Marcus, *Freud and the culture of psychoanalysis*, Nueva York, Norton, 1984, p. 7.

Literatura de autoayuda

Los psicólogos tomaron (y les fueron otorgados con entusiasmo) el derecho y la autoridad de hablar sobre una gran variedad de problemas sociales acerca de los cuales aseguraban tener los conocimientos necesarios. Pero diferían de otros expertos (tales como los abogados y los ingenieros) en la medida en que, con el avance del siglo, fueron asumiendo cada vez más la vocación de guiar a otros en casi todas las áreas, desde la educación y la crianza de los niños hasta la conducta criminal, el testimonio legal como peritos, el matrimonio, los programas de rehabilitación en cárceles, la sexualidad, los conflictos políticos y raciales, el comportamiento económico y la moral de los soldados.[111] Desde el comienzo de sus carreras profesionales, los psicoterapeutas se dirigieron a un público muy amplio, y en ese proceso transformaron los conceptos que habían sido forjados en los escenarios especializados de la academia, las asociaciones profesionales y las revistas especializadas. El proceso de "popularización" hizo que su estatus fuera ambivalente, y oscilara entre el de expertos y el de guías morales. Como expertos, estaban dotados de conocimiento técnico y neutral, mientras que como guías morales instruirían a otros acerca de los valores que debían conformar su comportamiento y sus sentimientos. La literatura de autoayuda emergió a partir de esa dualidad única de sus roles y proporcionó la llave para que los psicólogos ingresaran al mercado.

En la década de 1920, la literatura de autoayuda, al igual que el cine, era una industria cultural emergente, y demostraría ser la plataforma más duradera para la difusión de las ideas psicológicas y para la elaboración de normas emocionales. La literatura de autoayuda combina una serie de exigencias. Primero, debe ser, por definición, de carácter general, esto es, debe utilizar un lenguaje similar al legal, que le confiera autoridad y le permita producir enunciados con estructura legal. Tal como sugieren T. S. Strang, David Strang y John Meyer, "la difusión dentro de las categorías culturales es acelerada y redirigida por su teorización. Mediante la expresión 'teorización' nos referimos al desarrollo autoconsciente y a la especificación de categorías abstractas y a la formulación de relaciones que siguen patrones, tales como las cadenas de causa y efecto".[112]

Debido a que la teorización expresa ideas de una manera general y descontextualizada, esto las hace más capaces de encajar en una variedad

111 Véase Herman, *Romance of American psychology*.

112 T. S. Strang, David Strang y John Meyer, "Institutional conditions for diffusion", en *Theory and Society*, N° 22, 1993, p. 492.

de contextos sociales, de individuos y de necesidades. El consejo psicológico podía ser difundido de manera muy amplia precisamente porque tenía una forma teórica y general, y hablaba de las leyes universales de la psiquis. En segundo lugar, si la literatura de autoayuda pretende ser una mercancía consumida de manera regular, debe variar los problemas que aborda. En tercer lugar, si aspira a dirigirse a segmentos variados del público lector, con valores y puntos de vista diferentes, debe ser amoral, esto es, debe ofrecer una perspectiva neutral acerca de problemas que tengan relación con la sexualidad y la conducta en las relaciones sociales. Por último, debe ser creíble, esto es, proferida por una fuente legítima. El psicoanálisis y la psicología eran minas de oro para la industria de la ayuda, porque estaban envueltos en el aura de la ciencia, porque podían ser altamente individualizados (encajando en cualquier particularidad individual y en todas ellas), porque podían abordar una gran variedad de problemas, permitiendo de esa manera la diversificación y porque parecían ofrecer la mirada desapasionada de la ciencia acerca de algunos tópicos prohibidos. Con un mercado de consumidores en expansión, la industria del libro y las revistas para mujeres adoptaron ávidamente un lenguaje que podía incluir tanto la teoría como el relato, la generalidad y la particularidad, la objetividad y la normatividad. Mientras que la literatura de autoayuda no tiene un impacto franco en sus lectores, su importancia en la provisión de un vocabulario para el yo y en la guía de la percepción de las propias relaciones sociales no ha sido reconocida de manera suficiente. Gran parte del material cultural contemporáneo nos llega en forma de consejo, admonición y recetas, y dado que en muchos lugares sociales el yo moderno es un yo que se hizo a sí mismo –recurriendo a diversos repertorios culturales para tomar un curso de acción–, es probable que la literatura de autoayuda haya jugado un rol importante en la conformación de los vocabularios públicos a través de los cuales el yo se entiende a sí mismo.

El cine

Hollywood se convirtió en un escenario cultural central para propagar la imagen del psicólogo, algunos de los conceptos centrales del psicoanálisis y las narrativas terapéuticas del yo. Los productores y los directores de Hollywood estaban interesados en el psicoanálisis, y a menudo ellos mismos hacían terapia. Fuller Torrey cita la obra de Otto Freidrich *City of nets: A portrait of Hollywood in the 1940's*: "Hollywood estaba repleto de gente neurótica que quería que le explicaran el sentido de sus vidas y que tenía

toneladas de dinero para pagar por esas explicaciones".[113] Por ejemplo, David Selznick, el productor cinematográfico enormemente poderoso que contrató a Hitchcock, hacía terapia psicoanalítica. Probablemente como resultado de su tratamiento, se le ocurrió hacer una película con Hitchcock basada en ideas psicoanalíticas (*Spellbound*).[*] Basada en la novela *The house of Doctor Edwards* (de Francis Beeding), el guión de la película fue escrito por Ben Hecht, que también hacía terapia psicoanalítica. La famosa película de Hitchcock presentó ante un público amplio la noción de inconsciente, la importancia de los sueños, el mecanismo de la represión y la importancia del lenguaje en la cura analítica.

Pero el ímpetu de la introducción de la psicología y del psicoanálisis en el cine estaba relacionado con el hecho de que la industria cinematográfica estaba buscando recetas y fórmulas para acaparar una mayor atención por parte del público. Ya en 1924, el productor Sam Goldwyn solicitó los servicios de Freud (que serían elegantemente recompensados con la suma de 100.000 dólares) para ayudarlo a escribir una "historia de amor realmente grande".[114] El historiador social Eli Zaretsky cuenta que un año después "Goldwyn y la productora alemana UFA le pidieron ayuda a Karl Abraham, a Hanns Sachs y a Siegfried Bernfeld para realizar un filme psicoanalítico".[115] El filme *Los secretos del alma* fue producido por G. W. Pabst con el apoyo financiero de Goldwyn.

No es difícil ofrecer explicaciones acerca de por qué los psiquiatras y el psicoanálisis fueron utilizados tan ávidamente por el cine. Tal como lo han resumido elocuentemente Karin y Glen Gabbard, los terapeutas como personajes cinematográficos

> pueden brindar de manera conveniente el foro para la exposición y el desarrollo del carácter. También pueden proporcionar la legitimación de temas reales, el contraste racionalista con "verdades" sobrenaturales, la salvación secular de las almas problemáticas, el interés romántico por los individuos incomprendidos, la explicación convincente del comportamiento misterioso, la solución de sentido común

113 Citado en Torrey, *Freudian fraud: The malignant effect of Freud's theory on American thought and culture*, p. 124.

* En España, la película fue traducida como *Recuerda*, mientras que en la Argentina se la llamó *Cuéntame tu vida*. [N. del T.]

114 Eli Zaretsky, *Secrets of the soul: A social and cultural history of psychoanalysis*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2003, p. 145.

115 *Ibid.*

para las crisis domésticas y la oposición represiva a los héroes de espíritu libre.[116]

El psicoanálisis era particularmente adecuado para el cine porque podía generar nuevos símbolos visuales[117] (por ejemplo, los así llamados símbolos fálicos), podía ayudar a introducir variaciones interesantes en géneros muy conocidos (por ejemplo, cuando el psicoanalista se convierte en detective, y las pistas a ser descifradas son fragmentos de sueños), podía otorgarle mayor profundidad psicológica a los personajes (como cuando el psicoanalista interpreta la psiquis de un personaje) y podía conferirle a una película una nueva estética (fantástica) a través de las secuencias de sueños. Alfred Hitchcock no fue el primero en la historia que utilizó el psicoanálisis, pero fue sin duda el primero en desarrollarlo con tanto rigor, ya sea en el aspecto visual como en el temático.[118]

La publicidad

Los psicólogos se hicieron presentes en la esfera de la publicidad de dos modos principales: sirvieron como asesores para la nueva profesión de la publicidad y ayudaron a los publicistas a envasar productos como paquetes de significados que podían explotar los deseos inconscientes de los consumidores. Además, los publicistas utilizaban temas psicológicos para justificar la venta de sus productos. Por ejemplo, una campaña publicitaria de 1931 de la goma de mascar Wrigley sugería que la goma de mascar proporcionaba "un entrenamiento facial [que] aliviaba el estrés y la ansiedad de la vida moderna, restaurando la compostura mental y el bienestar personal".[119] Los publicistas utilizaban temas y temores psicológicos para promocionar una gran variedad de mercancías. Pero las mercancías también eran promovidas de maneras más positivas, invistiéndolas del poder necesario para llevar a cabo las potencialidades del yo, una instancia en la

116 Karin Gabbard y Glen O. Gabbard, *Psychiatry and the cinema*, Chicago, Chicago University Press, 1987, p. 252.
117 Para un análisis detallado, véase Virginia Richter, "Strangers on a couch: Hitchcock's use of psychoanalysis in *Spellbound* y *Marnie*", en Ingrid Hotz-Davies y Anton Kirchhofer (eds.), *Psychoanalyticism: Uses of psychoanalysis in novels, poems, plays and films*, Trier, Wissenshaftlicher Verlag, 2004, pp. 114-131.
118 Véanse películas tales como *Spellbound*, *The House of Dr. Edwards*, *Psycho* (*Psicosis*) y *Marnie* (*Marnie, la ladrona*).
119 Daniel Robinson, "Marketing gum, making meanings: Wrigley in North America, 1890-1930", en *Enterprise and Society* 5, N° 1, 2004, p. 31.

cual los psicólogos se iban constituyendo cada vez más en expertos. Tal como lo señala Kathy Peiss en su estudio de la cosmética en los Estados Unidos a comienzos del siglo xx,

> una mujer que falla en la actualización de su apariencia destruye aquellas personalidades potenciales que, según nos dicen los psicólogos, merodean detrás de nuestro yo ordinario. Los términos psicoanalíticos comenzaban a aparecer en la prensa comercial. Aquellos que "son conscientes de su apariencia poco atractiva" sufrían de un complejo de inferioridad, según señaló un psiquiatra. Pero la ayuda estaba realmente al alcance de la mano, prometía el vocero de la industria Everett McDonough, dado que "muchos casos de neurosis han sido curados con una adecuada aplicación de lápiz labial".[120]

Peiss sugiere además que muchos publicistas de productos de belleza a menudo usaban nociones tales como el "inconsciente" y la "confianza en uno mismo" para describir su trabajo:

> De este modo, el simple acto de colocarse lápiz labial o base quedó más relacionado con las afirmaciones terapéuticas de lo que había estado en la década de 1930. Los psicólogos y los científicos sociales hicieron su entrada, advirtiéndoles a las mujeres que demasiada pintura reflejaba una psicodinámica infantil no resuelta, un esfuerzo mal colocado para atraer al padre y atacar a la madre. Un psiquiatra llamó al maquillaje "patología femenina", una forma de "narcisismo extremo" a través del cual las mujeres "se reducían a sí mismas a ser un símbolo de los genitales". En un artículo acerca de los "tratamientos de belleza mentalmente sanos", las historias de mujeres corrientes utilizando cosméticos eran ilustradas con fotografías de pacientes de instituciones mentales, mostrando de qué manera ambos grupos obtenían un envión psicológico a través del maquillaje. En defensa de un "camino intermedio", los psiquiatras aconsejaban a cada mujer utilizar todas las ayudas cosméticas posibles para crear la apariencia de su yo real.[121]

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, la visión psicológica de los cosméticos halló un terreno nuevo. Peiss señala que las películas, la publi-

120 Kathy Peiss, *Hope in a jar*, Nueva York, Henry Holt, 1998, p. 248.
121 *Ibid.*

cidad y la literatura de autoayuda sugerían que el retorno de los hombres –maridos o hijos– desde el frente de batalla podía ser traumático para las mujeres y exponerlas a "conflictos interiores" difíciles. La respuesta de la industria cosmética a esta crisis psicológica fue ofrecer una huida hacia el mundo de la belleza.[122] En resumen, las tres industrias culturales emergentes principales –la literatura de autoayuda, el cine y la publicidad, cada una por sus propias razones intrínsecas– tomaron el psicoanálisis para establecer y codificar su modo de acción en la cultura.

CONCLUSIÓN

Para tornarse vinculante y generar nuevas prácticas de conocimiento, autoobservación y autotransformación, un lenguaje debe ser actuado dentro de y por instituciones sociales poderosas. Tal como lo han establecido de manera diferente pero igualmente persuasiva Bourdieu y Foucault, un discurso se torna poderoso cuando está localizado dentro de las instituciones sociales que le confieren poder y legitimidad, y cuando además emana de ellas.[123] Un discurso se tornará performativo, esto es, concretará su propia capacidad para nombrar y transformar la realidad, cuando su portador sea un representante del "capital simbólico" acumulado por el grupo al que él o ella representan.[124] Los psicólogos son representativos de un grupo complejo que se encuentra en el cruce de caminos de múltiples roles e identidades: expertos "científicos" cuyo discurso deriva su autoridad del poder económico e institucional de la ciencia, representantes de una forma de lenguaje sancionada por los programas del Estado e incorporada en ellos y líderes populares con una autoridad carismática tradicional para sanar y preocuparse por el "alma". Así, su autoridad es engendrada dentro de varios escenarios sociales. Los psicólogos no sólo dibujaron los contor-

122 *Ibid.*

123 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard, 1982 [trad. esp.: *¿Qué significa hablar? Economía de los cambios lingüísticos*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1985]; Michel Foucault, *Archaeology of knowledge*, Nueva York, Pantheon, 1972 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1984].

124 O lo que Bourdieu ha denominado "skeptron"; véase Pierre Bourdieu, *Language and symbolic power*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994 [trad. esp.: "Lenguaje y poder simbólicos", en *¿Qué significa hablar? Economía de los cambios lingüísticos*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1985].

nos de una nueva ciencia sino que también afirmaban que entendían la relación entre el individuo y la sociedad, que habían descifrado los misterios de la fe religiosa y de los movimientos políticos de masas tales como el fascismo, y que podían producir las técnicas y las guías para la plenitud, el éxito y la felicidad sexual.

Lo más interesante, sin embargo, no es la extraordinariamente exitosa búsqueda de poder por parte de los psicólogos, sino el hecho de que el discurso terapéutico se haya convertido en una forma cultural, que moldea y organiza la experiencia, y también en un recurso cultural mediante el cual se le otorga sentido al yo y a las relaciones sociales. Los psicólogos se convirtieron en legisladores poderosos de varios dominios de la vida social, porque ofrecieron "herramientas" simbólicas y categorías con las cuales abordar las ambigüedades y las contradicciones de la modernidad. Estas herramientas y estas categorías simbólicas combinaban lo viejo y lo nuevo, lo que permitía tanto la innovación como la continuidad cultural. Sugiero que lo que hizo de los psicólogos árbitros y guías del alma en tantas manifestaciones institucionales es que han llevado a cabo un "trabajo cultural" masivo. La actividad cultural es particularmente intensa durante los "períodos de perturbación",[125] un término vago que incluye fenómenos tan diversos como el colapso de los roles sociales tradicionales y la incertidumbre respecto de los roles, la caída de patrones de vida establecidos, la multiplicación de valores y la intensificación de la ansiedad y el miedo social, todo lo cual puede explicar por qué los individuos buscan modos de explicar el comportamiento de los otros y de conformar el propio comportamiento. El siglo XX se vio marcado por una gran incertidumbre normativa, lo que generó un trabajo cultural e ideológico intenso, parte significativa del cual ha sido prerrogativa de los psicólogos, al menos en el contexto estadounidense.

La psicología tuvo un eco institucional extraordinario, que a su vez organizaría las prácticas culturales en torno a un núcleo cultural común. La cultura es más poderosa cuando proporciona lo que Ann Swidler llama una "línea de acción" que agrega significado al yo.[126] La cultura influye sobre la acción al conformar el yo, las habilidades y las visiones del mundo sobre las cuales la gente puede construir estrategias de vida. En los capítulos siguientes, exploraré esta idea básica, examinando de qué manera el código semiótico freudiano y terapéutico del yo fue apropiado por diversas instituciones y fue utilizado para confirmar nuevas estrategias de acción.

125 Swidler, *Talk of love: How culture matters*, p. 89.
126 *Ibid.*, p. 82.

3
Del *homo economicus* al *homo communicans*

> "¡Qué precio enorme tuvo que pagar el hombre
> por la razón, la seriedad, el control sobre
> sus emociones, todas esas grandes prerrogativas
> y piezas culturales! ¡Cuánta sangre y cuánto horror
> yacen bajo todas las 'cosas buenas'!"
> **Nietzsche***

El impacto del capitalismo en las relaciones sociales ha sido *el* acertijo central de la sociología clásica, y la mayoría de los fundadores de la disciplina estuvieron de acuerdo en que el capitalismo representaba una seria amenaza para nuestra capacidad de crear sentido y mantener las relaciones sociales. La sociología de la cultura ha asumido ambiciosamente la tarea de desenmarañar los puntos de intersección enredados que se encuentran entre los elementos materiales y los elementos simbólicos de la acción, y ha expuesto un cuadro mucho más complicado que el que elaboraron los sociólogos anteriores. Tal como sugiere Jeffrey Alexander, "debido a que tanto la acción como su entorno están indeleblemente interpenetrados por lo no racional, un mundo racional puro [...] no puede existir".[1] Allí donde los conceptos de "mercantilización" y "racionalización" asumieron que la economía capi-

* El epígrafe está tomado de Friedrich Nietzsche, *The genealogy of morals*, en *The birth of tragedy and The genealogy of morals*, trad. de F. Golffing, Nueva York, Doubleday, 1956, pp. 193-194 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1990].

1 Jeffrey Alexander, "The computer as sacred and profane", en Philip Smith (ed.), *The new American cultural sociology*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998, p. 29.

talista empobrecía las relaciones sociales y las subsumía bajo la racionalidad instrumental a gran escala, los sociólogos de la cultura han argumentado que las transacciones económicas se encuentran incrustadas dentro de significados culturales, y que las transacciones emocionales interpersonales, lejos de ser favorables al mercado, pueden ser facilitadas por él. Por ejemplo, en una serie de trabajos novedosos, Viviana Zelizer ha demostrado que las transacciones monetarias y las relaciones íntimas son coproducidas y se sustentan mutuamente, y que no hay una oposición simple entre las relaciones particulares concretas y el así llamado intercambio impersonal, entre la acción racional y la así llamada acción irracional.[2] Además, tal como ha sostenido convincentemente el antropólogo Marshall Sahlins en *Cultura y razón práctica*,[3] en las sociedades capitalistas contemporáneas la economía es el principal lugar de producción simbólica y es una gran fuente de metáforas y narrativas para pensar el mundo social. Este capítulo se encarama sobre dichas ideas pero intenta ir tres pasos más allá. Primero, muestra que bajo el liderazgo de los psicólogos que comenzaron a intervenir masivamente en el mundo de las empresas estadounidenses desde la década de 1930 en adelante, el despliegue de la racionalidad dentro de las organizaciones económicas fue de la mano, contra toda intuición, de una intensificación de la vida emocional. Segundo, en este capítulo se argumenta que los psicólogos, actuando simultáneamente como profesionales y como productores de cultura, no sólo han codificado la conducta emocional dentro del lugar de trabajo sino que, de manera todavía más crucial, convirtieron el "interés propio", la "eficiencia" y la "instrumentalidad" en repertorios culturales válidos. Por último, en este capítulo se argumenta que, al convertirse en repertorios culturales de acción, el "interés propio" y la "eficiencia" generaron y organizaron de hecho nuevos *modelos de sociabilidad*, el más notorio de los cuales es el modelo de comunicación. Los marcos culturales psicológicos fueron tomados de la matriz cultural del mercado y fueron fusionados con ella, comenzando así a orientar al yo, a proporcionarle estrategias de acción y, quizá de manera más crucial, a conformar nuevas formas de sociabilidad.[4]

2 Viviana Zelizer, *The purchase of intimacy*, Princeton, Princeton University Press, 2005 [trad. esp.: *La negociación de la intimidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009], y *The social meaning of money: Pin money, paychecks, poor relief and other currencies*, Nueva York, Basic Books, 1994.

3 Marshall David Sahlins, *Culture and practical reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976 [trad. esp.: *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa, 1988].

4 Ann Swidler, *Talk of love: How culture matters*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

Basándome en los trabajos de Frank Dobbin, John Meyer y Brian Rowan, y Walter Powell y Paul DiMaggio, sostengo que la "racionalidad", el "cálculo" y la "eficiencia" no son imperativos económicos impersonales; más bien, funcionan como repertorios culturales que conforman la identidad profesional y las definiciones de la competencia profesional. Esto se debe a que los motivos culturales del interés propio y el cálculo instrumental han estado históricamente entrelazados con el lenguaje de la psicología, un lenguaje que puso en primer plano y codificó las emociones, el yo y la identidad. Al ingresar a las organizaciones económicas y actuar dentro de ellas, los psicólogos utilizaron y combinaron sus pautas profesionales (en las cuales la administración reflexiva de las emociones era de suma importancia) con pautas derivadas directamente del mercado, tales como la racionalidad, la productividad y la eficiencia. Así, en este capítulo hago una serie de afirmaciones, una de las cuales es que la "racionalidad" y el "interés propio" no son categorías de acción social manifiestas y dadas a priori; más bien, estas categorías fueron laboriosamente codificadas y promovidas por los psicólogos. Esto es, llevó una enorme cantidad de trabajo por parte de los psicólogos convencer a los trabajadores y a los gerentes de que trabajaran siguiendo sus intereses. Además, lejos de oponerse a las emociones, las categorías del interés propio y de la racionalidad estaban estrechamente entrelazadas con aquéllas, y se producían de manera simultánea. Los psicólogos ofrecían modelos de racionalidad *al mismo tiempo que elaboraban modelos de emocionalidad*. Finalmente, lejos de corroer la *sociabilidad* –los modelos y las prácticas mediante las cuales la gente forja y mantiene lazos sociales–, la racionalidad y el interés propio, concebidos aquí como marcos culturales, reorganizaron las relaciones sociales y jerárquicas dentro de la empresa y en última instancia redefinieron el poder dentro de ella.

A lo largo del siglo XX, bajo la égida del discurso terapéutico, la vida emocional se vio imbuida de las metáforas y de la racionalidad de la economía; y a la inversa, la conducta económica fue sistemáticamente moldeada por la esfera de las emociones y los sentimientos. La racionalización de las emociones creó su propia realidad inversa, que podría ser caracterizada como la "emocionalización de la conducta económica". Este proceso recíproco señala un proceso cultural más amplio que denomino *capitalismo emocional*.[5] En el capitalismo emocional, los discursos emocional y económico se moldean mutuamente de modo tal que el afecto es convertido

5 Eva Illouz, *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*, Cambridge, Polity Press, 2007 [trad. esp.: *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2007].

en aspecto esencial de la conducta económica, y la vida emocional –especialmente la de las clases medias– sigue la lógica de las relaciones y el intercambio económico (véase el capítulo 4). Los repertorios culturales basados en el mercado moldean e informan las relaciones interpersonales y emocionales. Saber cómo forjar y mantener relaciones interpersonales es central en el modo como las relaciones económicas son pensadas e imaginadas. Lo que llamo capitalismo emocional es un proceso cultural a través del cual las nuevas pautas de las relaciones económicas son formuladas y entrelazadas con pautas interaccionales y emocionales, tal como lo ilustran los marcos culturales habituales de la "cooperación" y el "trabajo en equipo". Estas pautas, surgidas a partir del lenguaje profesional de los psicólogos y del lenguaje corporativo de la eficiencia, han reorganizado los modos en que los actores conceptualizan las jerarquías horizontales y verticales, el poder e, incluso, hasta cierto punto –limitado pero definitivo–, las relaciones de género. En ningún otro lugar se ha tornado tan evidente esta influencia recíproca de los discursos psicológicos y económicos como en el motivo cultural clave del "control emocional".

EL CONTROL EMOCIONAL EN LA SOCIOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES

Aunque las emociones han estado a menudo ausentes de la sociología económica, sí aparecen en la sociología de las organizaciones –aunque de manera negativa– bajo la categoría del "control emocional". Los estudios acerca de la empresa han llegado sistemáticamente a la conclusión de que el lugar de trabajo en los Estados Unidos durante el siglo XX demandaba un control mucho más estricto de las emociones que su predecesor, el trabajo decimonónico en el taller o en la fábrica. *Las clases medias en Norteamérica*, de Charles Wright Mills, y *El hombre organización*, de William Whyte, fueron algunas de las primeras obras que llamaron la atención de los sociólogos hacia los nuevos requisitos emocionales de las organizaciones económicas.[6] Inspirados por la inquietante visión weberiana de una dominación por parte de estructuras burocráticas sin rostro, estos trabajos

6 Charles Wright Mills, *White collar: The American middle classes*, Nueva York, Oxford University Press, 1951 [trad. esp.: *Las clases medias en Norteamérica (White-collar)*, Madrid, Aguilar, 1961]; William H. Whyte, *The organization man*, Nueva York, Doubleday, 1956 [trad. esp.: *El hombre organización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

(y otros que les siguieron) sugerían que en el curso del siglo xx las grandes empresas ejercían un nuevo tipo de presión sobre sus empleados para "administrar" su vida interior y sus emociones. El estudio seminal de Arlie Hochschild acerca de las auxiliares de vuelo extendió esta línea de pensamiento al sugerir que hay un fuerte control emocional ("trabajo emocional") en las interacciones de las auxiliares con los pasajeros, en tanto éstas son alentadas a adoptar la ideología de la empresa en lo atinente al modo como deberían sentirse en distintas situaciones.[7] Hochschild sugería que las mujeres que trabajaban en el sector de servicios eran las que tenían mayor probabilidad de convertirse en "trabajadoras emocionales", esto es, trabajadoras que debían reprimir sus emociones para vender la imagen de su compañía. En una veta similar, el estudio de Gideon Kunda acerca de la cultura de una empresa de alta tecnología sostenía que las empresas modernas ejercen un "control normativo", intentando controlar las "mentes y los corazones" de sus empleados.[8] Según Kunda, las empresas contemporáneas han ampliado y profundizado el control en el sentido de que éste se ha extendido desde el campo de lo conductual al campo de lo emocional. Para dar un último ejemplo, muy significativo por otra parte: en su rico y matizado relato de la larga historia de los intentos de control de la ira en los Estados Unidos, Carol y Peter Stearns sugieren que la empresa estadounidense ha suprimido exitosamente la ira pero que esto a su vez amenaza la "individualidad" y la espontaneidad y señala la victoria final de las "burocracias sin rostro" que dominan nuestras vidas.[9]

En estos relatos, el control emocional es una variante del control social y económico. Tanto Hochschild como Kunda y los Stearns sugieren que el control emocional tiene una fuerte afinidad cultural con la esfera de la actividad económica capitalista, no sólo en el sentido weberiano de que es una condición previa para la búsqueda racional y desapasionada de ganancias, sino también en el sentido de que refleja los modos contemporáneos de control social dentro del lugar de trabajo en el capitalismo. Todos los autores asumen que fue posible establecer el control emocional porque los actores aceptaban pasivamente la autoridad de la organización. La mayo-

7 Arlie Hochschild, *The managed heart: The commercialization of human feeling*, Berkeley, University of California Press, 1983 [trad. esp.: *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Katz, 2008].

8 Gideon Kunda, *Engineering culture: Control and commitment in a high-tech corporation*, Filadelfia, Temple University Press, 1992, p. 218.

9 Carol Zisowitz Stearns y Peter N. Stearns, *Anger: The struggle for emotional control in America's history*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

ría de los relatos sociológicos presupone una relación bastante directa entre el poder social y económico para emitir órdenes, por un lado, y el ejercicio de control emocional por parte de los individuos, por otro lado. En esta concepción, los individuos son (de modo un tanto incoherente) tanto receptores pasivos de órdenes como actores sofisticados que pueden utilizar máscaras y mentirles a otros y mentirse a sí mismos acerca de sus "verdaderos" yoes. Además, estos estudios contienen la idea implícita de que el dominio emocional de uno mismo reprime el "elemento verdaderamente humano" de las interacciones porque inscribe la racionalidad económica en el centro mismo de las relaciones dentro de la organización. Esta visión ha sido complementada por perspectivas feministas acerca de las organizaciones que han argumentado que el ideal del dominio racional de uno mismo consagra los atributos de la identidad masculina y excluye a las mujeres al rechazar los estilos de gerenciamiento femeninos, orientados hacia el cuidado y emocionalmente expresivos.

Mi enfoque en este libro difiere significativamente de los que he mencionado. En primer lugar, sostengo que no podemos entender la emergencia, en los Estados Unidos, de la norma emocional del dominio de uno mismo dentro del lugar de trabajo sin entender los modelos más amplios de la competencia social con los cuales con frecuencia ha sido asociado el dominio de uno mismo. De hecho, un elemento sistemáticamente pasado por alto por la sociología de las organizaciones es que el control emocional figuraba en nuestro vocabulario moral mucho antes de que emergiera el capitalismo, y que ha venido a colocarse como una metáfora extendida del control de sí, de la serenidad y la autonomía moral, marcas todas ellas de un yo adecuadamente preparado.[10] Ser capaz de controlar los propios accesos de ira, deseo o depresión no es simplemente el efecto de la "mercantilización de la emoción" (tal como afirman Hochschild y otros); es un elemento esencial de la competencia social en un sentido amplio. Tal como observó sagazmente Erving Goffman:

> Durante cualquier conversación, se establecen normas en cuanto a la medida en que el individuo se permitirá a sí mismo dejarse llevar por la charla, en qué medida se permitirá ser atrapado en ella. Estará obligado a impedirse a sí mismo verse tan hinchado de sentimientos y con una dis-

10 Véase C. Dallett Hemphill, "Class, gender and the regulation of emotional expression in Revolutionary Era conduct literature", en Peter N. Stearns y Jan Lewis (eds.), *An emotional history of the United States*, Nueva York, New York University Press, 1998, pp. 33-51.

> posición para actuar tal que amenace los límites en relación con el afecto que ha sido establecido para él en la interacción. [...] Cuando el individuo se involucra en exceso en el tópico de la conversación, y les da a otros la impresión de que no tiene una medida necesaria de *dominio de sí mismo en relación con sus sentimientos y sus acciones* [...] entonces es más probable que los otros se vean desplazados desde una implicación en la conversación hacia una implicación en el que habla. *Lo que es la ansiedad de un hombre de uno* [sic] *se convertirá en la alienación de otro hombre* (cursivas mías).[11]

Es posible argumentar que Goffman da por sentados y naturaliza los que de hecho son atributos emocionales de la masculinidad altamente marcados en cuanto al género. Pero esta visión reproduce a su vez el estereotipo pernicioso y erróneo según el cual las mujeres tienen un control escaso o nulo sobre su emocionalidad. Goffman se refiere aquí a una forma de competencia social (relativamente) neutra en cuanto a la inclinación por uno u otro género, compartida y aprobada por hombres y mujeres, aun si sus modalidades varían de un género a otro. Además, el ejercicio de una competencia tal no puede ser fácilmente distinguido del dominio represivo de uno mismo que han analizado los sociólogos de las organizaciones.[12]

11 Erving Goffman, citado en Alasdair MacIntyre, *After virtue: A study in moral theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 115 [trad. esp.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987].

12 El mandato del control de uno mismo es un motivo que ha acompañado el desarrollo de lo que se denomina convencionalmente "civilización occidental". La templanza (o control emocional) es una de las categorías cardinales que, desde Platón en adelante, ha sido considerada sistemáticamente como la precondición para el ejercicio del discernimiento y también como la precondición para la cooperación. Con unas pocas excepciones notables en la historia del pensamiento occidental, casi ningún pensador –ya sea que estuviese inspirado por la fe agustiniana o por un racionalismo puro– ha objetado seriamente la necesidad de controlar las propias emociones. "Apenas si hay alguna variedad de teoría moral (ya sea desarrollada en términos de ley y de deber o en términos de felicidad y de virtud, ya sea que apele a principios a priori o a criterios de utilidad empírica aplicada) que no recomiende el disciplinamiento del deseo por la razón y que no condene la sensualidad, la autoindulgencia, los apetitos no controlados o las pasiones desenfrenadas" (Mortimer J. Adler (ed.), *The Synopticon: An index to the great ideas*, 2ª ed., Chicago, Encyclopedia Britannica, 1990, p. 684). De hecho, ya sea que lo que se postula es la modestia religiosa, el control racional, la moderación aristotélica o el pensamiento estratégico de Maquiavelo, el control emocional ha sido considerado central para la existencia social, el progreso espiritual, la virtud y el éxito social.

Siguiendo la tesis enunciada por Norbert Elias en su monumental *El proceso de la civilización*, podemos considerar el control emocional como el resultado de la diferenciación moderna –esto es, la que tuvo lugar a partir del siglo XVII– de funciones y de redes de interdependencia que orientan al yo hacia un número mayor de interacciones sociales. Como estas interacciones incrementan su frecuencia y su variedad, el individuo se ve obligado a ajustar su conducta a un número cada vez mayor de personas, lo que torna al yo más autorregulado y predecible.[13] Siguiendo esta visión, el control emocional se ha tornado un modo dominante de moldear la propia emoción, no sólo porque es una forma de control corporativo y porque naturaliza la identidad masculina, sino también porque moviliza formas de competencia social que se han vuelto más necesarias por la multiplicación y el alargamiento de las cadenas de las interacciones sociales.

Finalmente, mientras que todos los sociólogos de las organizaciones y de las emociones (incluido Elias) tratan el control emocional como una categoría monolítica, sostengo que hay muchas formas de control emocional, por la simple razón de que el control emocional recurre primariamente a concepciones del yo moldeadas culturalmente. El autocontrol de las auxiliares de vuelo dista mucho de, digamos, la *ataraxia* de los estoicos. Como lo muestro en el análisis siguiente, el dominio terapéutico de uno mismo recomendado en las organizaciones económicas se caracteriza por su mezcla de racionalidad y emocionalidad, por su capacidad misma para hacer de las emociones un elemento central del yo y por su inclusión –antes que su exclusión– del punto de vista de las mujeres. Una forma tal, históricamente nueva, de control emocional, no apunta a una transformación del modo de control dentro de la organización, sino que, tal como sostengo, esta transformación es distintivamente diferente de aquella que tradicionalmente preveían los sociólogos de las organizaciones.

EL PODER DEL CONTROL Y EL CONTROL DEL PODER

El período que va de la década de 1880 a la década de 1920 ha sido llamado la "edad de oro del capitalismo", durante la cual "se estableció el sistema

13 Norbert Elias, *The civilizing process: The history of manners and state formation and civilization* [1939], trad. de Edmund Jephcott, Oxford, Blackwell, 1968 [trad. esp.: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987].

de fábricas, se centralizó el capital, se estandarizó la producción, se burocratizaron las organizaciones y el trabajo fue incorporado en grandes empresas".[14] Lo más llamativo fue el ascenso de la empresa de gran escala, que empleaba a miles e incluso decenas de miles de trabajadores, tornando así a las empresas en organismos burocráticamente complejos y jerárquicamente mucho más integrados.[15]

En su estudio seminal acerca del ascenso de la corporación, Reinhard Bendix ha sugerido que durante el siglo XIX la retórica de los gerentes era una mezcla de autoayuda (inspirada por el puritanismo religioso) y de la teoría (spenceriana) de la "supervivencia de los más aptos". Los gerentes eran gerentes en virtud de sus méritos, y estos méritos no podían ser cuestionados. De manera similar, aquellos que estaban en posiciones subalternas carecían, por definición, de cualidades físicas, morales e intelectuales.[16]

Como el volumen y el ritmo de la producción industrial comenzaron a crecer aceleradamente, la mera magnitud de la masa de trabajo y la masa de trabajadores a ser supervisada crecieron.[17] Como crecieron, la organización se encontró frente a lo que era visto como la complejidad cada vez mayor de dirigir a gente que debía producir de manera eficiente y rápida. Del creciente número de trabajadores y de la necesidad de disciplinarlos emergió una clase gerencial que no estaba formada por dueños ni por trabajadores, y que se veía a sí misma como investida de la misión social de incrementar la producción mediante la dirección de los trabajadores, que eran vistos básicamente como estúpidos, inmorales, dependientes y como origen principal de las enfermedades de la sociedad. Con el telón de fondo del descontento de los trabajadores, y en una atmósfera de anta-

14 Yehouda Shenhav, *Manufacturing rationality*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 20.

15 Los dueños de las empresas se fueron deshaciendo de los contratistas, que hasta entonces controlaban el proceso de producción, y asumieron el control de los trabajadores, de los despidos y de las contrataciones.

16 Una opinión de la época deja esto en claro: "Muchas veces un hombre es incapaz de asumir una responsabilidad. Tiene éxito cuando es liderado, pero no cuando lidera", N. C. Fowler, *The boy, how to help him succeed*, Nueva York, Moffat, Yard, 1902, pp. 56-57, citado en Reinhard Bendix, *Work and authority in industry: Ideologies of management in the course of industrialization*, Nueva York, John Wiley, 1956, p. 259 [trad. esp.: *Trabajo y autoridad en la industria: Las ideologías de la dirección en el curso de la industrialización*, Buenos Aires, Eudeba, 1966].

17 Alfred D. Chandler, *The visible hand: The managerial revolution in American business*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1977 [trad. esp.: *La mano visible. La revolución de la gestión en la empresa norteamericana*, Barcelona, Ediciones de Belloch, 2008].

gonismo entre trabajadores y capitalistas, la teoría de la administración científica de Frederick Taylor prometía asegurar la riqueza material y la armonía social. El objetivo de Taylor era eliminar "la causa del antagonismo" y, con ese fin, tal como enunció de manera célebre, era necesaria "una revolución en la actitud mental".[18] Taylor afirmaba que "el hombre que esté a la cabeza de una empresa gobernada por una administración científica [debe] regirse, al igual que el trabajador, por reglas y leyes que han sido desarrolladas a través de cientos de experimentos, y las normas que han sido desarrolladas [deben ser] equitativas".[19] Con frecuencia Taylor ha sido puesto en la picota por inventar un sistema de administración inhumano, que en última instancia sirve a los intereses de los capitalistas. Pero desde una perspectiva cultural esto no es verdadero, porque su utilización de la ciencia sirvió para socavar la base tradicional de legitimidad del liderazgo, y para establecer los fundamentos y la percepción de la necesidad de la intervención de los psicólogos, que a su vez intentarían codificar y formalizar el elemento "humano" en las empresas. Así, en lugar de considerar que el éxito es explicación autosuficiente (esto es, que el éxito es la prueba, en primer lugar, de que un hombre merece ese éxito), las teorías de Taylor sugerían que las tareas de los gerentes[*] debían ser (re)examinadas.

Esto tuvo como consecuencia un cambio sutil en la definición de lo que era un buen gerente. Partiendo del conocido programa de tests de inteligencia realizados por el ejército durante la Primera Guerra Mundial, el trabajador individual comenzó a ser considerado un conglomerado de rasgos que podían ser medidos y evaluados. Tal como lo señala Bendix, lo que se consideraba importante era que los tests fueran todo lo que importaba, y que pudieran ser utilizados para evaluar a los trabajadores. Hacia la década de 1920, los empleadores y los gerentes estadounidenses habían comenzado a poner su atención en las actitudes y en los sentimientos de los empleados. "Al hacerlo, sin advertirlo estaban cuestionando la base de su propia autoridad."[20] Mientras consideraron el éxito como señal del

18 Citado en Bendix, *Work and authority*, p. 278.
19 *Ibid.*
* "Gerentes" es la traducción elegida aquí para "managers", aunque en otros pasajes he preferido "administradores". La primera es de uso más habitual en español, pero la segunda recoge un matiz que está ausente en "gerente": aquel que invoca la autora cuando conecta la esfera de las organizaciones con la esfera íntima, en la que utiliza a menudo el concepto de "self-administration" ("administración del yo" o "manejo del yo"). [N. del T.]
20 *Ibid.*, p. 298.

mérito, no fue necesaria otra justificación para los líderes industriales. Pero las perspectivas de Taylor acerca de la administración sugerían que los fracasos no eran el resultado inevitable de una incompetencia inherente e innata. Más bien, las causas de los fracasos debían ser investigadas y prevenidas a través del desarrollo de políticas de administración apropiadas. Tal como lo sugirió Bendix, había un cambio sutil pero significativo en la imagen del trabajador: de ser una persona a la que había que enseñarle virtud y modales adecuados, se había tornado un objeto del escrutinio y la interrogación científicos, cuyas aptitudes y actitudes debían ser evaluadas.[21] En ese proceso, también cambió la definición de éxito y de liderazgo: mientras que en el siglo XIX el éxito había sido un signo que evidenciaba por sí solo la propia superioridad moral, que de ese modo se justificaba a sí misma, el liderazgo se fue tornando una categoría cada vez más elusiva, una cualidad que debía ser probada antes que una cualidad que era conferida inevitable y tautológicamente. Esto, a su vez, implicaba un nuevo grado de incertidumbre respecto de lo que era un buen gerente. Comparada con sus predecesoras –las legitimaciones del liderazgo religiosa y darwinista–, la teoría de la administración parece haber creado un proceso de escrutinio y cuestionamiento colectivos, generando así nuevas formas de incertidumbre y de ansiedades, lo que generó a su vez nuevas formas de control organizacional. La nueva ansiedad cultural acerca de la naturaleza del buen trabajador y la idea de que el despliegue de conocimiento adecuado podía ayudar a encontrar soluciones para mejorar el rendimiento de los trabajadores constituyó el telón de fondo para la creciente intervención de los psicólogos dentro de la empresa.

LOS PSICÓLOGOS INGRESAN AL MERCADO

Hacia la década de 1920, el 86 % de los asalariados estaban empleados en la industria.[22] Todavía más notable era el hecho de que, como señala Yehouda Shenhav, la proporción de trabajadores administrativos de las empresas estadounidenses fuera la mayor de todo el mundo (dieciocho trabajadores administrativos por cada cien trabajadores en producción).[23] La expansión de las empresas iba de la mano con la consolidación de

21 *Ibid.*
22 Shenhav, *Manufacturing rationality*.
23 *Ibid.*, p. 206.

teorías de la administración que tenían como objetivo sistematizar y racionalizar el proceso de producción. De hecho, el sistema administrativo modificó el lugar del control: de estar en manos de los capitalistas, pasó a estar en manos de los tecnócratas. Utilizando la retórica de la ciencia, la racionalidad y el bienestar general para establecer su autoridad, los tecnócratas aseguraban que tanto los intereses de los empleadores como los de los empleados podrían presumiblemente satisfacerse. Shenhav ve esta transformación como la toma de una nueva forma de poder por parte de los ingenieros, que actuaban como una clase de profesionales. Se impuso una nueva ideología de la administración, que concebía el lugar de trabajo como un "sistema" en el cual el individuo sería erradicado y las reglas y las leyes generales serían formalizadas y aplicadas al trabajador y al proceso de trabajo. En contraste con los capitalistas, que con frecuencia habían sido retratados como seres ambiciosos y egoístas, en la nueva ideología de la administración los gerentes aparecían como seres racionales, responsables y predecibles, y como portadores de las nuevas reglas de estandarización y racionalización.[24] Pero si hasta la década de 1920 prevalecía la retórica del lugar de trabajo de los ingenieros,[25] poco más tarde los psicólogos iniciaron otro discurso que prestaba mucha atención a los individuos y a sus emociones.[26] Al mismo tiempo que las corporaciones intentaban pergeñar de qué manera podían maximizar el proceso de producción y hacerlo más eficiente, los psicólogos estaban luchando por establecerse como grupo profesional y ofrecían así un léxico competitivo para otorgarle sentido a los problemas de la productividad.

Bajo el ímpetu de las innovaciones de John B. Watson en la psicología conductista, los psicólogos experimentales habían sido llamados por los gerentes para encontrar soluciones al problema de la disciplina y la pro-

24 Shenhav, *Manufacturing rationality*, p. 197.

25 Debido a que Shenhav se centró casi exclusivamente en los ingenieros, esto lo llevó a generalizar demasiado en la empresa en su conjunto a partir de la propia retórica de esos profesionales. De hecho, los ingenieros tendían a pensar en los hombres como máquinas que debían ser cuidadosamente controladas y en la empresa como un sistema impersonal a ser operado.

26 El propio Frederick Taylor no era impermeable a la atmósfera emocional de la planta, en tanto "hablaba acerca del impacto que le había producido la hosquedad colérica de muchos trabajadores fabriles". La revolución mental propuesta por Frederick Taylor tenía entre sus objetivos tanto los humores y las emociones de los trabajadores como su desempeño laboral. Véase Peter Stearns, *American cool: Constructing the 20th Century emotional style*, Nueva York, New York University Press, 1994, p. 122.

ductividad dentro de la empresa.[27] La Primera Guerra Mundial representó un gran impulso para los psicólogos, quienes –algunos de ellos inspirados por las perspectivas psicodinámicas de Freud– demostraron ser particularmente exitosos en su trabajo con el ejército, colaborando en el reclutamiento de soldados y en la cura de traumas relacionados con la guerra. Fue durante la Gran Guerra que, bajo el liderazgo de Robert Yerkes, los psicólogos desarrollaron tests de inteligencia grupales y lo que más tarde sería denominado psicología del personal.[28] Yerkes propuso modos de investigar a reclutas en busca de deficiencias mentales y de asignación de reclutas especialmente seleccionados para trabajos específicos en el ejército. También estableció comités de psicólogos que investigaban la motivación, la moral, la incapacidad física y problemas psicológicos relacionados con ella ("estrés de combate") y la disciplina de los soldados. En 1918, luego de los esfuerzos de oficiales de inteligencia, psicólogos y médicos, se creó la Sección de Moral de la Rama de Entrenamiento e Instrucción. Su objetivo era "estimular y mantener la moral del ejército".[29] Esta unidad construyó una red nacional de vínculos que abarcaban tanto al ejército como a los civiles. La Rama de Moral estableció conexiones oficiales con grupos tales como las Asociaciones de Jóvenes Cristianos, los Caballeros de Columbus, el Comité Judío de Bienestar, la Asociación Estadounidense de Bibliotecas, la Comisión sobre Actividades de Campos de Entrenamiento, el Comité de Educación y Capacitación Especial y la Oficina de Información Pública.[30] Estas conexiones sugerían que el trabajo con la moral se había extendido más allá del ejército y que, ya fuere por isomorfismo normativo o mimético, se estaba extendiendo a todo lo largo de los Estados Unidos. En la década de 1920, comenzaron a ofrecerse doctorados especializados en psicología industrial en las universidades estadounidenses,[31] lo que sugería que la psicología industrial era una de las primeras áreas de la psicología en ser institucionalizada.

Dado el éxito de los psicólogos en el ejército, los gerentes eran optimistas en cuanto a que los psicólogos pudieran replicar su éxito dentro de la

27 Loren Baritz, *Servants of power: A history of the use of social science in American industry*, Middletown, CT, Wesleyan University Press, 1979.

28 Donald Napoli, "The motivation of American psychologists, 1938-1941", en *Military Affairs*, 42, febrero de 1978, pp. 32-26.

29 *Ibid.*, p. 33.

30 Thomas Camfield, "Will to win': The US Army Troop Morale Program of WWI", en *Military Affairs*, 41, N° 3, 1977, pp. 124-128.

31 Entre las primeras universidades en ofrecer esas carreras se encontraban Ohio State, el Instituto de Tecnología Carnegie, la Universidad de Minnesota y la Universidad de Stanford.

empresa. Se les pedía que elaboraran tests para identificar y contratar a trabajadores con alta productividad. Los resultados sugerían de manera consistente que la relación era tan trivial que llegaba a la insignificancia. De todas formas, los psicólogos hallaron que rasgos del carácter tales como la honestidad, la lealtad y la fiabilidad estaban significativamente relacionados con la productividad.

Elton Mayo fue uno de los primeros de una larga lista de teóricos de la administración que brindó una guía para conformar la identidad que buscaban los gerentes. De todas formas, debe otorgársele a Mayo un lugar de honor en cualquier relato de la historia de la teoría de la administración, porque "puede haber pocas disciplinas o campos de investigación en los cuales una sola serie de estudios o un solo investigador y escritor haya ejercido una influencia tan grande como la que ejercieron Mayo y los estudios Hawthorne durante un cuarto del siglo xx".[32] A pesar de la considerable brecha teórica que separaba el trabajo de los psicólogos experimentales de la revolucionaria teoría de Elton Mayo acerca de las relaciones humanas, la continuidad entre ambos trabajos residía en el hecho de que Mayo sugería esencialmente que la *personalidad* era de suma importancia para el éxito en la empresa. Como señala Daniel Wren, historiador de la teoría de la administración,

> la consecuencia de la novedosa investigación de Hawthorne [de Mayo] fue un llamado a una nueva mezcla de habilidades gerenciales, cruciales para manejar situaciones humanas: primero, habilidades de diagnóstico para comprender el comportamiento humano, y, segundo, habilidades interpersonales para la orientación psicológica, la motivación, el liderazgo y la comunicación con los trabajadores. Las habilidades técnicas por sí solas no eran suficientes para arreglárselas con el comportamiento incorrecto descubierto en el complejo fabril Hawthorne Works.[33]

Si las habilidades en las relaciones humanas eran adecuadas para manejar a las personas *como personas*, entonces la administración exitosa dependía sustancialmente de la habilidad de los gerentes para comprender a los otros y manejar las relaciones humanas en general. Los gerentes serían evaluados ahora no sólo según su competencia y sus habilidades técnicas sino también

32 Alex Carey, "The Hawthorne studies: A radical criticism", en *American Sociological Review*, N° 32, junio de 1967, pp. 403-416.

33 Daniel A. Wren, *The evolution of management thought*, Nueva York, John Wiley, 1979, p. 313.

según criterios difusos e imprecisos tales como "tener la personalidad adecuada", "saber cómo manejar situaciones humanas" y "saber cómo resolver conflictos". De todos modos, allí donde los psicólogos experimentales habían considerado que cualidades morales tales como la "lealtad" o la "confiabilidad" eran atributos importantes de la personalidad eficiente, los famosos experimentos Hawthorne de Mayo (llevados a cabo entre 1924 y 1927) prestaban una atención históricamente sin precedentes a las transacciones emocionales *per se*, dado que su principal descubrimiento era que la productividad se incrementaba si las relaciones en el trabajo se caracterizaban por la preocupación y por la atención hacia los sentimientos de los trabajadores. En lugar del lenguaje victoriano del "carácter", Mayo utilizaba el lenguaje amoral y científico de la psicología para concebir las relaciones humanas como problemas técnicos que deben ser aliviados mediante el conocimiento y la comprensión adecuados.[34] En otras palabras, debido a que las empresas estadounidenses estaban luchando por incrementar su productividad y debido a que delegaban la solución de esta cuestión en personas que habían sido capacitadas en la ciencia emergente de la psicología, surgía una nueva categoría cultural: la de la "relación humana". Como ningún otro grupo, los psicólogos hicieron de las "relaciones humanas" una categoría cultural y un problema.

A este respecto, lo más interesante quizá sea que en los primeros experimentos de Mayo en General Electric todos los sujetos fueron mujeres. Sin que él mismo lo advirtiera, sus descubrimientos iniciales tenían una fuerte carga de género. Un análisis de los casos abordados por Mayo es ilustrativo tanto acerca de los modos en que su enfoque de los conflictos laborales se vio influido por una visión del mundo psicológica, como acerca de los modos en que los problemas que desentrañó entre las mujeres trabajadoras estaban influidos por el género. Un ejemplo de este informe señala: "Una trabajadora [...] descubrió durante una entrevista que el motivo por el cual no simpatizaba con cierto supervisor era el parecido de éste con su padrastro. No resultó sorprendente que el mismo supervisor le hubiese advertido al entrevistador que la mujer era 'difícil de

34 Warren I. Susman (en *Culture as history: The transformation of American society in the twentieth Century*, Nueva York, Pantheon Books, 1984) ha documentado el pasaje desde una sociedad orientada hacia el "carácter" a una cultura orientada hacia la personalidad. Susman confirma que el énfasis en la "personalidad" tuvo orígenes empresariales y que la intervención de los psicólogos en la escena cultural hizo de la "personalidad" algo con lo cual "jugar" y "trabajar", y algo a manipular.

manejar'".[35] A otras dos trabajadoras se les había ofrecido un traslado a una sección mejor que aquella en la que se encontraban. Pero, tal como observa Mayo,

> aceptar significaría abandonar a su grupo y tomar un trabajo en otro departamento: las mujeres se negaron. Entonces, los representantes del sindicato las presionaron, informando que, si ellas persistían en su rechazo, los organizadores del sindicato "también darían por terminados" sus esfuerzos. A desgano, las jóvenes revisaron su decisión y aceptaron el ascenso. Ambas jóvenes necesitaron al mismo tiempo la atención de un entrevistador: les había gustado el primer grupo, en el que habían adquirido una membresía informal. Ambas sintieron que la adaptación necesaria para integrarse a un grupo nuevo y a una situación novedosa requería esfuerzos y les producía un descontento privado. De ambas se aprendió mucho acerca de la organización íntima y las prácticas comunes de sus grupos, y la adaptación a sus nuevos grupos fue mejorada, ayudando efectivamente así a reconstituir el trabajo de equipo en esos grupos.[36]

Como un ejemplo final:

> El entrevistador pudo establecer que el rendimiento de una mujer presentaba problemas porque su madre la había presionado para pedir un aumento. La mujer habló acerca de su situación con un entrevistador, y se descubrió que un aumento significaría para ella apartarse de sus compañeras de todos los días. Aunque no era inmediatamente relevante, es interesante advertir que luego de explicarle la situación al entrevistador, ella logró transmitirle desapasionadamente el caso a su madre. [...] La madre comprendió de inmediato y dejó de ejercer presiones para un aumento, y la chica volvió a su trabajo. Esta última instancia ilustra un modo en el cual la entrevista aclara líneas de comunicación de bloqueo emocional –dentro y fuera de la planta–.[37]

Resulta interesante advertir que estos análisis colocan las relaciones interpersonales y las emociones en el centro de la imaginación cultural del lugar de trabajo. Pero también señalan los modos como *las mujeres* experimen-

35 Elton Mayo, *The social problems of an industrial civilization*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1949, p. 69.

36 *Ibid.*, p. 71.

37 *Ibid.*, p. 72.

taban el lugar de trabajo. Debido a que su rol social estaba definido de manera primaria como el de sostén económico de la familia, resulta dudoso que muchos hombres padecieran la encrucijada entre un posible aumento y sus amigos o que prefirieran renunciar al primero para estar con los segundos. Si la cuestión de cómo formar y mantener los lazos sociales dentro de la empresa se convirtió en un motivo clave para Mayo y para otros teóricos que lo siguieron, ello es así porque sus descubrimientos iniciales tenían (sin saberlo) un sesgo de género, y reflejaban así la cultura emocional de las mujeres, en la que el apoyo emocional, el cuidado, el despliegue de las emociones, las expresiones exteriorizadas de apoyo y la comunicación lingüística eran elementos centrales de la identidad social y del desarrollo de lazos sociales. Los experimentos siguientes de Mayo con hombres sólo condujeron a confirmar su visión de que la supervisión gentil y una atmósfera de confianza conducían a una productividad más alta.

El método mismo de Mayo facilitó el "descubrimiento" de que las relaciones laborales tenían esencialmente un carácter humano, interpersonal y emocional. En efecto, muy pocos han advertido que su método para realizar entrevistas tenía todas las características de una entrevista terapéutica, salvo su nombre. Así define Mayo su método para realizar entrevistas:

> Los trabajadores deseaban hablar, hablar libremente bajo el sello de la confianza profesional (de la que jamás se abusaba) con alguien que pareciera representativo de la empresa o que pareciera, por su actitud misma, poseer autoridad. La experiencia en sí era inusual; hay pocas personas en este mundo que hayan tenido la experiencia de encontrar a alguien inteligente, atento y ansioso por escuchar sin interrupciones lo que ellas tienen para decir. Pero, para llegar a este punto, se tornó necesario capacitar a los entrevistadores acerca de cómo escuchar, cómo evitar las interrupciones o dar consejos, cómo evitar –más en general– cualquier cosa que pudiera poner fin a la libre expresión en una instancia individual. Así, se establecieron algunas reglas para guiar al entrevistador en su trabajo. Éstas eran, más o menos, las que siguen:
>
> 1. Bríndele toda su atención a la persona entrevistada, y haga evidente que lo está haciendo.
> 2. Escuche; no hable.
> 3. Nunca discuta; nunca dé consejos.
> 4. Escuche:
> (a) lo que el entrevistado quiere decir
> (b) lo que el entrevistado no quiere decir
> (c) lo que el entrevistado no puede decir sin ayuda

5. Mientras escucha, arme tentativamente y para su corrección subsiguiente el patrón (personal) que está siendo establecido frente a usted. Para evaluarlo, de tiempo en tiempo resuma lo que ha sido dicho y preséntelo para ser comentado (por ejemplo, "¿Es esto lo que usted me está diciendo?"). Siempre haga esto con el mayor cuidado...

6. Recuerde que todo lo que se diga debe ser considerado como una confidencia personal y no debe ser revelado a nadie.[38]

No conozco una definición mejor de una entrevista terapéutica. Debido a que Mayo estaba utilizando las herramientas conceptuales de la psicología, podía obtener una forma de discurso que era esencialmente privada y emocional. Además, debido a que los sujetos de sus cruciales experimentos eran mujeres, Mayo inició sin advertirlo un proceso en el cual los atributos emocionales de las mujeres eran incorporados en el lugar de trabajo, que entonces todavía era ampliamente dominado por la fuerza de trabajo masculina. Así, si –como lo han asegurado muchas feministas– la masculinidad está implícitamente inscrita en los instrumentos de clasificación y evaluación dentro del lugar de trabajo, sin duda los descubrimientos de Mayo son un ejemplo de lo contrario, esto es, de la inscripción de la feminidad dentro de afirmaciones de apariencia "universal". Mayo utilizó un "método femenino" –basado en el discurso y en la comunicación de emociones– para desentrañar problemas de mujeres, esto es, problemas que tenían una naturaleza fundamentalmente interpersonal y emocional, y los aplicó a organizaciones masculinas con un fuerte sesgo de género. Al hacerlo, había iniciado un proceso de redefinición de la masculinidad dentro del lugar de trabajo, una redefinición que implicaría un modo diferente de pensar el yo en relación con los otros, y que esencialmente mezclaba y combinaba un léxico de emocionalidad con uno de productividad.

UN NUEVO ESTILO EMOCIONAL

Los descubrimientos de Mayo fueron aplicados no sólo a la definición de un ambiente laboral adecuado para los trabajadores sino también para la administración. ¿Quién podía ser un gerente exitoso? Para Mayo, el "nuevo" líder era alguien que actuaba como investigador de los senti-

38 Elton Mayo, *The social problems of an industrial civilization*, p. 65.

mientos sociales y que podía acentuar la colaboración entre los gerentes y los trabajadores para lograr objetivos organizacionales.[39] Mayo revolucionó las teorías de la administración porque, así como reemplazó el lenguaje moral de la personalidad con la terminología desapasionada de la ciencia psicológica, reemplazó también la retórica de la racionalidad de los ingenieros que había prevalecido hasta entonces con un nuevo léxico de las "relaciones humanas". Al sugerir que los conflictos no consistían tanto en la competencia por recursos escasos sino que más bien eran producto de emociones embrolladas, factores de personalidad y problemas psicológicos no resueltos, Mayo construyó una *continuidad discursiva entre la familia y el lugar de trabajo*. Así, debido a que los psicólogos contratados para incrementar la productividad trabajaban con una terminología derivada de los estudios de la familia, el lenguaje de los conflictos en el lugar de trabajo y las soluciones para ellos emergieron típicamente desde esa esfera.[40]

Según Mayo, el conflicto era el resultado de transacciones emocionales, y la armonía podía ser alcanzada mediante el reconocimiento de dichas emociones y la comprensión mutua. Así, en muchos aspectos la teoría de la administración de Mayo lograba reconciliar los intereses conflictivos de capitalistas y trabajadores. Sus teorías actuaban (o al menos parecían actuar) como conductos para las críticas de sus condiciones laborales por parte de los trabajadores.[41] Pero también ofrecían técnicas para acallar esas críticas. Por ejemplo, cuando los trabajadores expresaban sus quejas, Mayo y su equipo advirtieron que el simple hecho de que un gerente pudiera escuchar a alguien enojado y dejar que esa persona expresara su enojo calmaría a la persona enojada. En el mismo sentido, los conflictos en el trabajo fueron reconceptualizados como elementos provenientes de los problemas de personalidad y de una niñez conflictiva, y no de la organización estructural defectuosa del capitalismo. Por primera vez, cada individuo singular era escrutado junto con sus emociones, y el lenguaje de la productividad comenzó a entrelazarse lentamente con el de la psiquis. Además, ser un buen gerente implicaba ser capaz de desplegar

39 Wren, *The evolution of management thought*, p. 318.

40 Véase en particular la biografía de Elton Mayo escrita por R. C. S. Trahair, *The humanist temper: The life and work of Elton Mayo*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1984.

41 Véase Luc Boltanski y Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999 [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Tres Cantos (Madrid), Akal, 2002].

los atributos de un psicólogo: requería que uno captara y lidiara con la compleja naturaleza emocional de las transacciones sociales en el lugar de trabajo.

El objeto de estudio de Mayo y sus objetivos eran de muchas maneras bastante obvias radicalmente diferentes de los de la clínica psicológica. Pero, al insistir en el factor humano en el lugar de trabajo, en entidades y prácticas intangibles tales como las emociones y las relaciones humanas, y en una trama invisible que asociaba a la familia con el lugar de trabajo, las teorías de Mayo hicieron que los actores que trabajaban en empresas se tornaran mucho más receptivos a las nuevas definiciones de liderazgo propagadas por el discurso de la psicología popular. En el contexto de las nuevas incertidumbres creadas por el ambiente económico inseguro de la década de 1930, el éxito en la empresa fue convertido en un factor dependiente de la posesión de la personalidad correcta y por lo tanto del correcto manejo de las emociones. En consecuencia, al otorgarle un lugar central a la noción de "personalidad" dentro del comportamiento económico, los psicólogos no sólo podían formar nuevas conexiones entre el lenguaje de la psiquis y el de la eficiencia económica, sino también establecer y legitimar su autoridad en la empresa y en la sociedad en general.

Incluso, aunque las teorías de la administración se apartaron más tarde del pensamiento de Mayo, esta perspectiva básica sobrevivió. Cuando más tarde, en la década de 1950, el consenso establecido por Mayo en torno de las relaciones humanas fuera desafiado por la nueva visión de que los conflictos de interés entre el trabajo y la administración eran naturales e inevitables, el lenguaje de las emociones y de las relaciones humanas persistió, porque se había tornado parte de las convenciones que los psicólogos y las teorías de la administración habían establecido con éxito. Los textos de las décadas de 1940 y 1950 todavía postulaban, de manera típica, que los "sentimientos" de las personas eran más importantes que la "lógica" de los elementos intangibles de la organización, tales como planes, reglas y directivas. En 1948, Ross Stagner escribía en la respetada revista *Personnel Psychology* que "una comprensión exhaustiva de los fenómenos del conflicto industrial requiere una exploración de los aspectos psicológicos del problema".[42] Un poco más de diez años más tarde, en 1959, un autor afirmaba en la misma publicación:

42 Ross Stagner, "Psychological aspects of industrial conflict: I. Perception", en *Personnel Psychology*, N° 1, 1948, p. 131.

> la "actitud mental" [...] explica la superioridad estadounidense en la producción. "Actitud mental" [...] incluye actitudes respecto de la movilidad laboral, cooperación entre capataces y auxiliares, una atmósfera amigable y relajada en la negociación laboral, un punto de vista social en la industria, una aceptación del principio de que las recompensas deben tener un paralelo con las contribuciones a la eficiencia productiva.[43]

Tal como señala el historiador Daniel Wren, "en general, los textos de comienzos de la década de 1950 enfatizaban los sentimientos y la colaboración".[44] En la década de 1960, bajo la influencia de la psicología –inmensamente popular– de Abraham Maslow, esta tendencia se profundizó con los nuevos enfoques, incluyendo el "humanismo industrial" o "humanismo organizacional", que buscaba desarticular las tendencias autoritarias de las organizaciones e integrar los objetivos individuales y los de la organización. Así, el extraordinario poder cultural de la psicología parece haber residido en su capacidad para inscribir lo individual –sus necesidades, sus reclamos y sus críticas– dentro de la estructura y la cultura mismas de las organizaciones económicas.

El propósito de esta revisión general un tanto arrogante no es obviamente volver a trazar la historia compleja y contradictoria de la administración.[45] Más bien, es simplemente sugerir que a pesar de la variedad y la complejidad de las teorías de la administración, lo que emergió fue un repertorio cultural central: las relaciones laborales tradicionales basadas en la autoridad e incluso en la fuerza fueron criticadas y rechazadas y reformuladas como entidades emocionales y psicológicas, lo que permitiría así una armonía (aparente) entre la organización y el individuo.

Estos nuevos repertorios culturales son más notables en la muy popular literatura de autoayuda acerca de la administración y el liderazgo. A continuación, me centraré en la literatura popular en la medida en que

43 M. S. Viteles, "'Human Relations' and the 'Humanities' in the education of business leaders: Evaluation of a program of humanistic studies for executives", en *Personnel Psychology*, N° 12, 1959, p. 1.

44 Wren, *The evolution of management thought*, p. 475.

45 Para obras que cumplen muy bien con esta tarea, véase, por ejemplo, Mauro F. Guillen, *Models of management: Work, authority, and organization in a comparative perspective*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Yehouda Shenhav, "From chaos to systems: The engineering foundations of organization theory", en *Administrative Science Quarterly*, N° 40, 1995, pp. 557-585; Wren, *The evolution of management thought*.

articula de manera muy clara el código semiótico de la personalidad y los repertorios culturales que los psicólogos concibieron para formular nuevas teorías del liderazgo.[46] Teniendo en mente un "tipo ideal" de gerente (o de aspirante a gerente), los psicólogos populares abandonaron los intrincados modos de la teoría de la administración *per se* y asumieron en lugar de ello el rol cultural más amplio de articular el tipo de personalidad que podría entregar la llave del éxito empresarial. Aunque los textos de la psicología popular no pueden informarnos directamente acerca de los usos prácticos del lenguaje terapéutico, sí señalan los lenguajes públicamente disponibles que conforman las autocomprensiones y ayudan a interpretar el comportamiento de otros. Como ha sostenido Roger Chartier, un historiador que ha realizado investigaciones sobre los libros del siglo XVI, existe una continuidad entre los esquemas mentales o culturales que estructuran un texto y las categorías mentales o culturales a través de las cuales muchos observadores captan el mundo de un texto.[47] Es muy probable que sea éste el caso de la literatura de autoayuda, que –por definición– emite órdenes y mandamientos que se dirigen a zonas culturales plagadas de incertidumbres (por ejemplo, el liderazgo o la sexualidad). La literatura de autoayuda invita a un modo de apropiación de los textos que la estudiosa de la literatura Louise Rosenblatt ha identificado como de "transacciones eferentes", entendidas como "lecturas que están motivadas principalmente por una búsqueda de algo para 'llevarse'".[48] Incluso en mayor grado que en el caso de la ficción, los lectores que consumen literatura de autoayuda buscan una guía práctica, o aquello que Wayne Booth denomina una "'transferencia' útil".[49] Es probable que la gente que trabaja en grandes empresas y se enfrenta con numerosas incertidumbres

46 El siguiente análisis está basado en mi lectura de libros de autoayuda para el éxito, el liderazgo, la administración y la comunicación dentro de la empresa publicados entre las décadas de 1930 y 1990. Los 52 libros fueron elegidos según su disponibilidad en una red de seis bibliotecas suburbanas en el Medio Oeste de los Estados Unidos. También leí y tomé muestras correspondientes a las décadas de 1940, 1950 y 1960 de la revista de administración *Personnel Psychology*.

47 Roger Chartier, *The cultural history: Between practices and representations*, Ithaca, NY, Polity Press, 1988 [trad. esp.: *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005].

48 Louise M. Rosenblatt, *The reader, the text, the poem: The transactional theory of the literary work*, Carbondale, Southern Illinois Press, 1978, p. 184.

49 Wayne C. Booth, *The company we keep: An ethics of fiction*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 13 [trad. esp.: *Las compañías que elegimos. Una ética de la ficción*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005].

acerca de su valor y acerca de los criterios para el ascenso se vuelque a la literatura de autoayuda para otorgarle sentido a un ambiente incierto y para crear estrategias de acción de largo plazo que le permitan arreglárselas con ese ambiente.

No obstante, aquí es necesario hacer una advertencia, de todos modos: es probable que estos textos nos digan algo acerca de los marcos culturales públicos que orientan la personalidad de los gerentes de rangos bajo y mediano y sean menos útiles para informarnos acerca del espíritu de los gerentes que ocupan los puestos más altos. Es particularmente probable que las guías para el éxito sean buscadas por gerentes de rangos bajos y medianos, que dependen de otros para el ascenso y por tanto necesitan descifrar el comportamiento de los otros para asegurar su puesto.[50]

CONTROL EMOCIONAL

Una de las enseñanzas de Mayo, recicladas incesantemente por los psicólogos populares, fue que era necesario eliminar el enojo del lugar de trabajo y que el control emocional era una precondición para ser un buen gerente (de rango medio). La norma del manejo del enojo, inspirada por una visión puritana de la familia, siempre había prevalecido en la familia estadounidense.[51] Durante el siglo XIX, tales normas del manejo del enojo siguieron siendo un bastión de la familia, pero no parecen haber sido observadas en el lugar de trabajo, o al menos no tan estrictamente como ocurría en la familia. El nuevo mandamiento del control emocional capturó la imaginación corporativa porque reasignaba el rol de la vieja norma puritana del control del enojo en el doble lenguaje psicológico de la emocionalidad y la eficiencia económica. Los nuevos guiones culturales que promovían el control emocional pudieron obtener una rápida legitimidad debido a que la relación entre la racionalidad y el dominio emocional de sí mismo tenía una historia larga y venerable, y reflejaba uno de los mitos organizacionales más importantes: el de la racionalidad. Tal como lo sugiere Frank Dobbin en su análisis de la emergencia de nuevas formas

50 El siguiente análisis no corresponde a ejecutivos de alto rango, que están menos condicionados por sus puestos en la empresa. Véase Robert Jackall, *Moral mazes: The world of corporate managers*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

51 Stearns y Stearns, *Anger: The struggle for emotional control in America's history*.

de comportamiento económico, "las nuevas prácticas deben adaptarse a una comprensión más amplia de qué es lo racional".[52]

En *Los problemas humanos de una civilización industrial*, Mayo sugería que las reacciones de enojo eran similares a las crisis nerviosas, en la medida en que necesitaban medidas apropiadas y que uno de los problemas principales de una administración adecuada era el de controlarlas o prevenirlas.[53] El movimiento de las relaciones humanas sugería cada vez más que el *control* del enojo era un atributo del liderazgo porque era un prerrequisito para una productividad y una eficiencia mayores. En su historia del enojo, Stearns y Stearns documentaron de qué manera, desde la década de 1930 en adelante, las empresas desarrollaron un aparato organizacional para capacitar a su personal en el arte de este nuevo espíritu emocional, no sólo con el objetivo de aumentar la eficiencia y la productividad, sino también porque manejar las emociones de los trabajadores podría presumiblemente ayudar a reducir el nivel de enojo de los trabajadores y de esa manera también la incidencia del descontento y de las huelgas.[54] Una estrategia utilizada a menudo para tratar con el enojo era la de afirmar que las protestas y el enojo no tenían relación con el lugar del trabajo sino que eran simplemente recreaciones de conflictos familiares tempranos.[55]

El mandamiento del control emocional estaba dirigido no sólo a los trabajadores sino quizá, primero y principalmente, a los gerentes. Se les ordenaba a los capataces que escucharan las quejas de los trabajadores y que regularan su propio temperamento. "La lista del capataz: ¿corrijo los errores de mis trabajadores de manera considerada, lo que indica que estoy más interesado en ayudarlos a evitar cometer errores en el futuro que en la mera oportunidad de gritarles?"[56] En la década de 1950, los Grupos T (programas de capacitación de la sensibilidad) bombardeaban a los capataces con malos ejemplos de las viejas épocas de "capataces que gritaban y cercenaban las quejas de los trabajadores".[57] En estos grupos, los capata-

52 Frank Dobbin, "The sociological view of the economy", en Frank Dobbin (ed.), *The new economic sociology: A reader*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 11.

53 Elton Mayo, *The human problems of an industrial civilization*, Nueva York, Macmillan, 1933 [trad. esp.: *Problemas humanos de una civilización industrial*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973].

54 Stearns y Stearns, *Anger: The struggle for emotional control in America's history*.

55 Stearns, *American cool: Constructing the 20th Century emotional style*.

56 Citado en *ibid.*, p. 124.

57 Stearns y Stearns, *Anger: The struggle for emotional control in America's history*.

ces aprendían que debían ser "amigables pero impersonales", y que mantener la calma era un atributo importante de su competencia.[58]

Los estudios de las empresas contemporáneas confirman ampliamente que el espíritu del dominio de sí se ha vuelto omnipresente.[59] Por ejemplo, en su estudio sobre gerentes, Robert Jackall sostiene que la cualidad gerencial más importante es el dominio de sí mismo, y que en la empresa contemporánea el dominio de sí mismo es un activo crucial para aquellos que se encuentran en los rangos más bajos y que desean señalar su candidatura al liderazgo o su profesionalismo, un hecho confirmado por el estudio de Kunda acerca de las empresas de alta tecnología y por el estudio de Hochschild acerca de las auxiliares de vuelo. O, para dar otro ejemplo proveniente de la literatura popular de autoayuda: "Expresar espontáneamente un enojo [...] generalmente significa perder el control. Eso repercute de mala manera en uno, no importa cuán justificado pueda estar el arrebato. Ver a un colega fuera de control desata algo que conmociona a todos. En una instancia como ésa, uno quiebra las reglas de la oficina, infringe el decoro profesional".[60]

En el campo académico feminista, este tipo de dominio impersonal de sí mismo que cada vez con mayor intensidad les es requerido a los hombres en la empresa capitalista estadounidense ha sido visto a menudo como un atributo típicamente masculino, lo cual a su vez constituye una discriminación contra las mujeres, al hacer que su estilo emocional parezca histérico y por lo tanto no profesional.[61] Por numerosas razones, mi interpretación de estos hallazgos es diferente. En primer lugar, desde el siglo XIX la brecha entre los géneros respecto de las expectativas de control emocional se ha ido estrechando.[62] En segundo lugar –como ya he mencionado–, inadvertidamente los descubrimientos de Mayo traspusieron la cultura emocional de las mujeres al lugar de trabajo y la legitimaron. Como sugiere la historiadora social Stephanie Coontz, el nuevo abordaje de las emociones y del control emocional suavizó el carácter de los capa-

58 Citado en Stearns, *American cool: Constructing the 20th Century emotional style*.

59 Hochschild, *The managed heart: The commercialization of human feeling*; Jackall, *Moral mazes: The world of corporate managers*; Kunda, *Engineering culture: Control and commitment in a high-tech corporation*.

60 Ann Curran, "Is it OK to sob on the job?", en *Redbook*, marzo de 1985, p. 115.

61 Catherine Lutz, "Engendered emotion: Gender, power and the rhetoric of emotional control in American discourse", en Catherine A. Lutz y Lila Abu-Lughod (eds.), *Language and the politics of emotion*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990, pp. 69-91.

62 Véase Hemphill, "Class, gender and the regulation of emotional expression in Revolutionary Era conduct literature", p. 43.

taces. De hecho, "las cualidades que los hombres [...] necesitaban para trabajar en la industria estadounidense eran casi femeninas: tacto, trabajo en equipo, capacidad para aceptar orientación. Debieron construirse nuevas definiciones de la masculinidad que no derivaban directamente del proceso del trabajo".[63] Desde la década de 1920 en adelante, los gerentes debieron revisar, sin advertirlo, las definiciones tradicionales de masculinidad, e incorporar a su personalidad los así llamados atributos femeninos, tales como controlar sus emociones negativas, prestar atención a las emociones y escuchar a los otros de manera comprensiva. El nuevo tipo de masculinidad estaba más cerca del tipo de atención cohibida hacia las emociones propias y de los otros que había caracterizado al mundo femenino, aunque sus descripciones expresaban simultáneamente una ansiedad por rechazar los atributos de la feminidad.[64] Mientras que la cultura emocional victoriana había dividido a hombres y mujeres en torno al eje de las esferas pública y privada, la empresa del siglo XX tendió a socavar las definiciones hegemónicas de la feminidad y la masculinidad porque, entre otras razones, la economía de los servicios en los que estaban empleados tanto hombres como mujeres se centraba en la persona. En la década de 1920,

> los programas de personal de los grandes almacenes incrementaron sus esfuerzos para hacer que los vendedores se ajustaran a las normas de comportamiento de la clase media. Fue en este punto que los libros de autoayuda para los aspirantes a secretarios y secretarias (tanto hombres como mujeres) comenzaron a enfatizar la necesidad del control emocional, alejándose del hincapié en la honestidad y la puntualidad que había

63 Stephanie Coontz, *The social origins of private life: A history of American families, 1600-1900*, Nueva York, Verso, 1988, p. 339.

64 Tal como sugiere Michael Kimmel, a comienzos del siglo XX –a medida que los Estados Unidos pasaban de ser una economía agraria a ser una economía de los servicios y pasaban de una mitología de lo salvaje a una existencia urbana–, el discurso estadounidense de la masculinidad comenzó a preocuparse por lo que era percibido como una peligrosa absorción por parte de la esfera de lo femenino. Mientras que en el pasado los hombres habían sido sus propios amos, ahora los hombres de clase media enfrentaban el problema de cómo mantener la masculinidad en el contexto de un trabajo de cuello blanco caracterizado por la sumisión a la jerarquía y la dependencia mutua. En la nueva economía, la masculinidad era redefinida como más impersonal –para adaptarse a las organizaciones formales– pero lo suficientemente amigable como para ser capaz de colaborar con otros. Véase Michael Kimmel, *Manhood in America: A cultural history*, Nueva York, Free Press, 1996.

> dominado las secciones de comportamiento de los manuales correspondientes en la década de 1880.[65]

Esto sugiere que, cada vez en mayor medida (aunque de manera imperfecta), hombres y mujeres fueron convergiendo hacia un modelo común de conducta emocional. En la empresa contemporánea, hombres y mujeres reciben los mismos mandamientos emocionales: "Los sentimientos y las emociones representan afirmaciones de valor de sus colegas, sus subordinados y su jefe. [...] Los gerentes eficaces pueden marcar la pauta de las emociones y manejar las reuniones con mayor eficiencia".[66]

Es posible sostener –tal como lo ha hecho el trabajo fundacional de Kathy Ferguson– que un mandamiento de dominio de sí en las organizaciones económicas que no tiene en cuenta al género es el resultado del hecho de que en las estructuras burocráticas grandes y complejas los hombres y las mujeres son afeminados, esto es, obligados a manejar su impotencia.[67] Sin duda hay una pizca de verdad en esta perspectiva, pero otra vez se pierden algunos aspectos importantes de la transformación cultural del dominio de sí mismo. Uno de ellos es que el dominio emocional de sí mismo ha sido y sigue siendo enérgicamente defendido por los psicólogos como un modo de darles poder a las mujeres. Por ejemplo, en un artículo de 1980 de la revista femenina *Redbook* se cita al doctor Peter Brill, director del Centro para el Estudio del Desarrollo Adulto:

> El enojo, las lágrimas, los mecanismos de defensa, las excusas –cualquier clase de reacción emocional, en suma– hacen que usted sea vista con malos ojos. Usted deberá cargar con alguna clase de etiqueta negativa: extremadamente sensible, demasiado emocional, feminista agresiva, tipa agresiva. Todas ellas se reducirán, al fin y al cabo, al estereotipo despreciativo de "comportarse como una mujer".[68]

Incluso aunque algunos columnistas urgen a las mujeres a sacar ventaja de sus habilidades "naturales" respecto del manejo de las emociones, el

65 Stearns, *American cool: Constructing the 20th Century emotional style*, pp. 215-216.

66 Allen E. Ivey, *Managing face to face communication: Survival tactics for people and products in the 1990s*, Bromley, Chartwell Bratt Press, 1988, p. 40.

67 Kathy Ferguson, *The feminist case against bureaucracy*, Filadelfia, Temple University Press, 1984.

68 Carol Saline, "How not to crumble under criticism", en *Redbook*, agosto de 1980, p. 177.

mensaje principal es que las mujeres deberían controlar plenamente su expresividad emocional para ser más capaces de asegurar la obtención de sus intereses.

El mismo artículo de *Redbook*, al analizar de qué manera es posible recibir la crítica hecha por otros, indica a las mujeres que pueden evitar el esfuerzo por reprimir emociones heridas empezando por no reaccionar emocionalmente: "La crítica *inválida* es la más difícil de manejar. Pero hay algunas alternativas sensatas al temblor de labios y el humedecimiento de ojos. Uno es hacer de tripas corazón, por ejemplo, e ignorarlo. Según el doctor Brill, esta estrategia es más fácil cuando uno se concentra en objetivos de largo plazo en lugar de hacerlo en las dificultades presentes". Como ejemplo, el artículo presenta el caso de una mujer que fue blanco de sus compañeros de estudio durante tres años: "A Brenda le llevó varias visitas a su terapeuta darse cuenta de que la mejor estrategia era ignorar sus pullas concentrándose en el diploma que a la larga establecería su igualdad profesional". También se presenta el caso de Lois, una empleada del área de servicios al consumidor de una gran cadena de almacenes:

> Su objetivo era lograr un traslado al departamento de personal, pero su jefe era un supervisor intimidante y manipulador, que tenía un estilo crítico muy desagradable. Protestaba por todo: por la letra manuscrita de Lois, por su perfume, por su tono de voz, por sus opiniones. Al principio, ella le discutía. "Le decía que estaba equivocado, que no había hecho lo que él decía o que todo el mundo comete errores. Al final, comprendí que, siempre que él lanzaba un anzuelo, yo lo mordía. Yo quería que terminaran sus críticas, no que se prolongaran, de modo que comencé a neutralizar sus municiones diciendo cosas como 'puedo entender por qué te sientes así' o 'puede que tengas razón'. Eso lo satisfacía, y gracias a Dios al final logré el ascenso".[69]

Cuando se dirigían a hombres y mujeres dentro de la empresa, los psicólogos utilizaban un lenguaje sin diferenciación de género, y llamaban tanto a hombres como a mujeres a adoptar el mismo estilo emocional: a ser moderados, a dosificar sus emociones siguiendo el imperativo de la eficiencia en la oficina y por sobre todo a pensar de manera racional y estratégica. En su célebre libro *¡Supere el no! Cómo negociar con personas que adoptan posiciones inflexibles*, William Ury se dirigía tanto a hombres como

69 Carol Saline, "How not to crumble under criticism", p. 178.

a mujeres cuando escribía: "Cuando tenemos reacciones enérgicas, cuando no pensamos racionalmente, perdemos de vista nuestros intereses".[70] Lo que no tenía precedentes era la asociación estrecha entre el dominio de sí mismo, la racionalidad y el interés propio: poseer dominio de sí mismo era un signo de racionalidad, porque indicaba la capacidad de disciplinar las pasiones en función del interés propio.

La interpretación feminista estándar de esto es que el consejo de controlar las emociones termina manteniendo a las mujeres bajo el dominio de los hombres, al establecer modelos masculinos de comportamiento emocional.[71] Pero, otra vez, una interpretación tal ignora el hecho de que la intención explícita de dicho consejo ha sido el de otorgarle poder a las mujeres. Y –de manera todavía más crucial– este consejo tiene la intención de hacer de las mujeres criaturas con interés propio, un tema clave del pensamiento político y de las tácticas feministas. Además, al ser convertido en un atributo de la competencia profesional, el ideal del dominio de sí mismo marcó una clara desviación respecto de las definiciones tradicionales de la masculinidad hegemónica, entendidas como un modelo que prescribe que los hombres deben ser independientes, agresivos, competitivos, orientados al dominio, carentes de emociones y –cuando sea necesario– despiadados. En contraste con ello, el tipo de control emocional requerido por los psicólogos combinaba dos atributos: la capacidad de ser racional en la búsqueda del interés propio y la capacidad para desactivar el conflicto y crear relaciones amigables.

Empatía

El dominio de sí mismo defendido por los psicólogos no supone la supresión completa de las emociones. De hecho, la empatía es defendida de manera tan fuerte como el dominio de sí mismo, y es vista como una adición esencial para el dominio de sí mismo. Por ejemplo, en 1937, en *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas* –un libro inmensamente popular–, Dale Carnegie afirmaba: "Si, como resultado de la lectura de este libro, obtienes una sola cosa –una tendencia cada vez mayor a pensar siempre en términos del punto de vista de la otra persona, y de ver las

70 William Ury, *Getting past no: Negotiating with difficult people*, Nueva York, Bantam Books, 1991, p. 15 [trad. esp.: *¡Supere el no! Cómo negociar con personas que adoptan posiciones inflexibles*, Barcelona, Gestión 2000, 1997].

71 Véase el excelente artículo de Joan Acker "Hierarchies, jobs, bodies: A theory of gendered organizations", en *Gender and Society*, N° 4, junio de 1990, pp. 139-158.

cosas desde su perspectiva tanto como desde la tuya–, si obtienes sólo eso de este libro, eso puede convertirse en una de las piedras fundamentales de tu carrera".[72] En 1956, Leonard Jarrard –que entonces enseñaba en el Instituto Carnegie de Tecnología– escribió en la revista *Personnel Psychology* que "la empatía parece ser un requisito necesario para el éxito en la supervisión".[73]

Cualquiera que tenga familiaridad con las empresas sabe que el dominio emocional de sí mismo defendido por los consultores y los psicólogos organizacionales se encuentra muy lejos de la rígida represión de las emociones asociada generalmente con su predecesor victoriano. En su versión terapéutica, el dominio de sí mismo se manifiesta en una actitud optimista, sonriente y agradable. Desde la década de 1930 en adelante, casi *todas* las guías acerca de la administración exitosa enfatizaban el valor de la conversación positiva, la empatía, el entusiasmo, la simpatía y la energía, mientras que las guías más recientes defienden una mezcla de espiritualidad con el llamado terapéutico a disipar las ansiedades respecto del rendimiento, a cuidar de uno mismo y a abrigar pensamientos positivos acerca de uno mismo y de los demás. En su estudio de los gerentes, Robert Jackall coincide con uno de ellos, al que cita de esta manera: "Es más agradable interactuar con gente feliz. [Para ser un buen gerente] es importante ser una persona positiva, y mantener una perspectiva positiva".[74]

De hecho, la energía positiva, en tanto marcada por aparecer como alguien libre de problemas y entusiasta, es otro atributo importante del gerente, cuyo dominio de sí debe ser siempre agradable y amigable. La mezcla de dominio de sí y empatía por la que abogaban los psicólogos organizacionales tiene como objetivo crear las condiciones para lo que los investigadores organizacionales llaman estrategias de "congraciamiento",[75] estrategias cuyo objetivo es convertirse en alguien agradable en función de proyectar amabilidad, una actitud positiva hacia los demás y la capacidad de reconocerlos. Lo que está en juego en la construcción de tales personalidades es la capacidad de establecer la confianza y la honradez.

72 Dale Carnegie, *How to win friends and influence people*, 1937; reimpresión, Nueva York, Simon and Schuster, 1981, p. 218 [trad. esp.: *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas*, Barcelona, Edhasa, 1997].

73 Leonard Jarrard, "Empathy: The concept and industrial applications", en *Personnel Psychology* 9, N° 2, 1956, p. 157.

74 Jackall, *Moral mazes: The world of corporate managers*, p. 55.

75 Paul Rosenfeld, Robert Giacalone y Catherine Riordan, *Impression management in organizations*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 28-47.

Es por ello que el razonamiento que propone que la psicología ha reforzado el control de las mentes y de los corazones por parte de los gerentes, o que la economía degrada una esfera genuina de las emociones, es una afirmación muy simplista. El lugar de trabajo capitalista, lejos de estar desprovisto de emociones, se ha visto saturado con una clase de afecto comprometido con el imperativo de la cooperación y comandado por él. Debido a que el capitalismo demanda y crea redes de interdependencia y a que ha colocado el afecto en el centro de sus transacciones, también ha dado lugar a un desmantelamiento de las propias identidades de género, que ayudó, ante todo, a establecer. Al ordenar que ejerzamos nuestras habilidades mentales y emocionales para identificarnos con el punto de vista de otros, el "espíritu psicológico" orienta el yo de los gerentes hacia el modelo de la personalidad femenina tradicional. *Desdibuja las divisiones de género* al invitar a hombres y a mujeres a controlar sus emociones negativas, a ser amigables, a verse a través de los ojos de los otros y a establecer lazos de empatía con los demás.[76] Por ejemplo, un manual de la década de 1990 titulado *Social skills at work* afirma que

> en las relaciones profesionales los hombres no deben ser identificados siempre con cualidades masculinas "duras" ni las mujeres con cualidades femeninas "suaves". Los hombres pueden y deben ser tan capaces como las mujeres de poseer sensibilidad y ejercer la compasión, [...] y de manejar las artes de la cooperación y la persuasión, mientras que las mujeres deberían ser igualmente capaces que los hombres de tener un carácter firme y condiciones para el liderazgo, así como de manejar las artes de la competencia y la dirección.[77]

El capitalismo emocional ha reordenado las culturas emocionales, llevando al yo emocional más cerca de la acción instrumental.

Por supuesto, no estoy afirmando que los mandamientos y las instrucciones de la literatura de autoayuda hayan conformado directamente la vida corporativa o que hayan eliminado milagrosamente la realidad áspera y muchas veces brutal del mundo corporativo y de la dominación masculina sobre las mujeres. Lo que sostengo, más bien, es que los nuevos modelos de la emocionalidad, formulados por psicólogos y consultores en admi-

76 Roos Vonk y Richard D. Ashmore, "The multifaceted self: Androgyny reassessed by open-ended self-descriptions", en *Social Psychology Quarterly* 56, N° 4, 1993, pp. 278-287.

77 David Fontana, *Social skills at work*, Nueva York, Routledge, 1990, p. 8.

nistración y en relaciones humanas, han alterado con sutileza pero con seguridad modos y modelos de sociabilidad dentro del lugar de trabajo de la clase media y han rediseñado los límites emocionales cognitivos y prácticos, regulando así las diferencias de género.

Como expertos autoproclamados en relaciones dentro de las organizaciones, los psicólogos han introducido las emociones dentro del discurso de la administración y la productividad, asegurando que la búsqueda del interés propio es sinónimo de salud emocional. Al relacionar la competencia profesional con las emociones, han construido una identidad gerencial en torno a la idea de que los "atributos de personalidad" y el estilo emocional son una base legítima para la autoridad gerencial, con la justificación económica última de que son propicios para la cooperación y la productividad. Los psicólogos han redefinido la "aptitud moral" del líder como competencia emocional, en la cual uno señala y significa el dominio del propio yo interior simultáneamente a través de la distancia respecto de los otros (a través del dominio de sí mismo) y a través de una empatía y una amabilidad dirigidas a demostrar la propia capacidad de cooperar con los otros. Esta redefinición ha transformado los modos masculinos tradicionales y los modelos de dominación dentro de la corporación.

Los psicólogos y la transformación del poder

En *La corrosión del carácter*, Richard Sennett ha escrito que el espíritu del equipo de trabajo domina ahora a la empresa contemporánea, y que aquél ha redefinido las relaciones corporativas como entidades que contienen "poder sin autoridad".[78] Sennett no piensa que dicho poder difiera significativamente de formas anteriores de poder, y sugiere incluso que es peor que éstas. Esta visión no distingue entre modos diferentes de dominación o, si lo hace, a menudo termina adoptando la posición un tanto absurda de que el ejercicio suave del poder es peor que el ejercicio de formas brutales y abiertas de poder. Esta posición evita una investigación acerca de una cuestión mucho más difícil y exigente como la de entender las diferencias entre diversas formas de poder. En efecto, si los psicólogos transformaron las relaciones de poder –y no hay duda de que lo hicieron– y si su poder parece mucho más difícil de combatir, ello es así porque el modelo

78 Richard Sennett, *The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism*, Nueva York, Norton, 1998, p. 109 [trad. esp.: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000].

de liderazgo que intentaron inculcar estaba basado en la confianza y en la cooperación.

Weber definió el poder como la "posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social".[79] Según esta visión, el poder es un juego de suma cero. La voluntad de A debe imponerse a la voluntad de B para poder ser considerada poderosa. Pero las definiciones terapéuticas de la competencia transforman este enfoque tradicional del poder porque, para los psicólogos, el poder "real" es establecido precisamente cuando uno no se dedica a las luchas de poder y cuando uno mantiene las propias emociones bajo control. Un libro de psicología empresaria de la década de 1950, por ejemplo, afirmaba:

> ni siquiera es preciso decir que para ayudar a otras personas a liberarse de la tensión emocional y a dirigir las energías emocionales hacia el patrón deseado el individuo a cargo de la situación debe ser capaz de mantenerse a sí mismo bajo control. Los despliegues de emoción tienden a engendrar respuestas similares en otras personas. Esto significa que si la persona va a controlar la situación, no debe permitirse a sí misma verse estimulada por la emocionalidad de la otra persona.[80]

Aquí dos agentes, uno que ocupa el poder y otro que recibe órdenes, pueden cumplir con su voluntad *mediante la falta de acción*: la empleadora establece su autoridad mediante el control de sus emociones negativas, pero el empleado también puede advertir su fuerza no reaccionando ante un jefe intimidante. Además, evitando una expresión de enojo o de protesta, un empleado puede convertirse en el ganador sutil en una interacción con un jefe intimidante. La no reacción es una marca de dominio sobre sí mismo, lo que señala a su vez un poder psicológico oculto y sutil que puede de hecho eludir la posición jerárquica y el poder. En la bibliografía psicológica, las reacciones abiertas a las ofensas de los demás son alentadas repetida y enérgicamente. En su famoso manual para gerentes, *¡Supere el no! Cómo negociar con personas que adoptan posiciones inflexibles*, William Ury –profesor de la Escuela de Negocios de Harvard– advierte: "Cuando reaccionas, estás atrapado".[81] La defensa pública del propio honor, entendido como el valor social conferido al yo por los otros, siempre es sistemáticamente desalen-

79 Max Weber, "Domination by economic power and authority", en Steven Lukes (ed.), *Power: A radical view*, Nueva York, New York University Press, 1986, p. 29.
80 Leslie Beach y Elon Clark, *Psychology in business*, Nueva York, McGraw, 1959, p. 97.
81 Ury, *Getting past no: Negotiating with difficult people*, p. 15.

tada. Esto es porque, según el espíritu terapéutico, el adulto plenamente maduro prefiere reaccionar estratégicamente y defender sus intereses antes que su honor. La gente que probablemente prefiera su honor por encima de su interés es considerada emocionalmente "incompetente", y por lo tanto carente del poder "verdadero". La persona que realmente confía en sí misma –tal como lo han sostenido incontables psicólogos, empezando por Heinz Kohut o D. W. Winnicott– no necesita involucrarse en batallas defensivas. Llegamos así a esta sorprendente paradoja: la fuerza psicológica "real" consiste en ser capaz de asegurar los propios intereses sin defenderse mediante una reacción o un contraataque. De esta manera, se logra asegurar el interés propio y el poder en una interacción mostrando confianza en uno mismo, lo que a su vez equivale a una falta de actitud defensiva o de agresividad abierta. El poder se divorcia así de un despliegue exterior de hostilidad y de la defensa del propio honor, respuestas que tradicionalmente han estado en el centro de las definiciones de masculinidad. Mientras que el poder premoderno pudo haber sido abiertamente hostil y agresivo, los signos contemporáneos del poder deben poner entre paréntesis cualquier despliegue de ese tipo porque, en la bibliografía terapéutica, saber cómo asegurar la propia posición significa tener la capacidad de asegurar los propios intereses, que a su vez son establecidos cuando uno evita las confrontaciones directas. El dominio de sí mismo significa que uno es gobernado por la razón calculada y que uno es predecible y consistente en sus interacciones.

Un ejemplo de mi propia investigación deja especialmente claro que ha tenido lugar una transformación en la definición cultural de poder. En el curso de mis entrevistas, ofrecí a los entrevistados la siguiente historia:

> Tom ha estado trabajando en una empresa durante los últimos dos años. Le gusta mucho su trabajo. Su salario es muy competitivo, y su trabajo estimulante e interesante. Sin embargo, su relación con su jefe a veces es tensa porque su jefe no está bien informado acerca de las nuevas técnicas y estrategias que podrían mejorar la productividad y aumentar las ventas. Un día, Tom le sugiere a su jefe que introduzcan algunos cambios en el departamento porque él cree que si no lo hacen el departamento correrá peligro de perder dinero y las ventas disminuirán. El jefe de Tom se niega a hacerlo, diciéndole que no debe preocuparse, y que si algo sale mal él mismo asumirá la responsabilidad por ello. Pero los peores temores de Tom se hacen realidad: el departamento pierde dinero, se culpa a Tom por las pérdidas y su jefe no asume su responsabilidad.

Todos los entrevistados menores de 60 años (un total de quince) respondieron que no enfrentarían al jefe, y muchos de ellos sugirieron que simplemente intentarían irse de la empresa. Sin embargo, los tres entrevistados que tenían más de 65 años dijeron que sacarían el tema por una cuestión de principios. Por ejemplo, Timothy –un contador retirado de 72 años– reaccionó de la siguiente manera:

> TIMOTHY: Eso no está bien. Lo que hizo el jefe no está bien.
> ENTREVISTADORA: ¿Usted habría hecho algo al respecto? Es decir, si usted hubiese sido Tom...
> TIMOTHY: Bueno, depende... pero creo que sí; me habría enojado mucho y me habría asegurado de que él [el jefe] lo supiera. Quizás incluso iría a hablar con su superior.

En contraste, ésta es la respuesta que dio Alexandra, una ejecutiva de rango medio de 26 años, recién salida de una escuela de negocios:

> ALEXANDRA: Confrontar con mi jefe sería la opción emocionalmente satisfactoria, pero la peor en términos de manejo de mi carrera. O bien dejaría la empresa o bien intentaría arreglar las cosas a espaldas de mi jefe. Pero definitivamente no confrontaría con él.
> ENTREVISTADORA: ¿Puedes decir por qué?
> ALEXANDRA: Porque no me gustaría parecer infantil y poco confiable.

Los sociólogos Roderick M. Kramer y Karen Cook sostienen que la racionalidad y la coherencia son percibidas como condiciones para la construcción de la confianza dentro de las organizaciones.[82] Si son las adecuadas, las condiciones para construir dicha confianza tienden a su vez a desactivar las condiciones emocionales para el despliegue y la lucha de poder abiertos. Tales definiciones del poder como posesión de uno mismo son paradójicas: tienden a desalentar los despliegues abusivos de enojo que normalmente asociamos con el "jefe intimidante", pero también deslegitiman la expresión del enojo de los trabajadores respecto de otros abusos de poder que pueden estar dirigidos contra ellos.

Para concluir: a medida que las empresas crecían y creaban mayor cantidad de capas gerenciales entre los empleados y la gerencia superior, y a

82 Roderick M. Kramer y Karen S. Cook, *Trust and distrust in organizations: Dilemmas and approaches*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2004.

medida que la sociedad estadounidense se orientaba hacia una economía de los servicios (en su camino hacia la así llamada sociedad postindustrial), el candidato natural para conformar el lenguaje de la personalidad en el lugar de trabajo fue un discurso científico que se ocupaba en primer lugar de personas, de interacciones y de emociones. El discurso psicológico se tornó predominante en la cultura estadounidense por una serie de motivos. Uno de ellos fue que los psicólogos ofrecían un lenguaje –de personas, emociones y motivaciones– que parecía corresponderse con las transformaciones en el lugar de trabajo en los Estados Unidos y otorgarles sentido. Así lo señaló Andrew Abbott:

> La sociedad organizacional en desarrollo cambió de raíz el trabajo y las vidas personales de los individuos, y por lo tanto se hizo necesaria la presencia de profesionales que ayudaran a los individuos a adaptarse a la vida en dicha sociedad. Este problema de la adaptación ha sido particularmente doloroso en los Estados Unidos, donde la ética simbólica del duro individualismo goza de una persistencia incongruente en una sociedad altamente organizada y estructurada. Las principales profesiones encargadas de esta adaptación han sido la de los psiquiatras y la de los psicólogos.[83]

Además, la psicología aseguraba que podía proporcionar nuevas herramientas para orientarse en el laberinto cada vez más complejo de las organizaciones y la economía estadounidenses. Como señaló Karl Mannheim en su trabajo clásico *Ideología y utopía*, “No es el hombre en general quien piensa, ni siquiera son individuos aislados quienes lo hacen, sino hombres de ciertos grupos que han desarrollado un *estilo de pensamiento particular en una serie interminable de respuestas a ciertas situaciones que caracterizan a su posición común*” (cursivas mías).[84] Debido a que la jerarquía corporativa demandaba una orientación para las personas así como para las mercancías, y debido a que el trabajo en la empresa exigía coordinación y cooperación, el manejo del yo en el lugar de trabajo fue convirtiéndose cada vez más en un “problema”. Era natural que la respuesta a este “pro-

83 Andrew Abbott, *The system of professions: An essay on the division of expert labor*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 148.

84 Karl Mannheim, *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1936, p. 3 [trad. esp.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1997].

blema" fuera elaborada por psicólogos. Los psicólogos actuaban como "especialistas en el conocimiento" que desarrollaban ideas y métodos para mejorar las relaciones humanas, y que transformaban así la "estructura del conocimiento o la conciencia que conforma el pensamiento de las personas de a pie".[85]

El lenguaje terapéutico se tornó rápidamente popular porque satisfacía tanto los intereses de los gerentes como los de los trabajadores en tanto abordaba el problema de la productividad. Con la recesión de fines de la década de 1920 y el agudo ascenso de las tasas de desempleo que la acompañó, el trabajo se tornó más incierto.[86] En este contexto, el discurso de la psicología ofrecía una guía simbólica y parecía asegurar tanto los intereses de los trabajadores como los de los gerentes. El lenguaje de la psicología era particularmente adecuado para los gerentes y para los propietarios de las empresas. Los psicólogos parecían prometer que ayudarían a incrementar las ganancias, a combatir el descontento laboral, a organizar las relaciones entre trabajadores y gerentes de una manera no confrontativa y a neutralizar las luchas de clases encauzándolas en el lenguaje benigno de las emociones y la personalidad. Del lado de los trabajadores, el lenguaje de la psicología parecía mucho más democrático que las anteriores teorías del liderazgo, porque ahora aquél hacía depender un buen liderazgo de la personalidad y de la capacidad para comprender a los otros antes que de su posición social. Al fin y al cabo, en el sistema anterior de control sobre los trabajadores, "los trabajadores debían rendirse frente a la autoridad de los capataces en temas tales como la contratación, los despidos, el pago, los ascensos y la carga de trabajo. La mayoría de los capataces utilizaba un 'sistema de conducción', un método que incluía una supervisión estricta y el abuso verbal".[87] Además, los psicólogos prestaban atención a las críticas al lugar de trabajo hechas por los trabajadores, y parecían mostrar una preocupación sin precedentes por la satisfacción de sus necesidades. Mientras que la mayoría de los sociólogos han considerado los usos tempranos de la psicología dentro de la empresa como una forma de control sutil –y por ende más poderosa–, sugiero que esto tenía un atractivo significativo para los trabajadores porque, al menos en apariencia, parecía prestarles oído a sus críticas y democratizar las que habían sido relaciones de dominio y de subordinación entre los trabajadores y los gerentes (éste es el

85 Jorge Arditi y Ann Swidler, "The new sociology of knowledge", en *Annual Review of Sociology*, N° 20, 1994, p. 306.
86 Véase Kimmel, *Manhood in America: A cultural history*.
87 Shenhav, *Manufacturing rationality*, p. 21.

motivo por el cual la intervención de Mayo en General Electric fue tan efectiva). Tal democratización aparente estaba asociada con la nueva creencia de que la propia personalidad, considerada independiente de la posición social, era la llave para el éxito gerencial, y de que los gerentes necesitaban atender la dimensión humana de las relaciones de trabajo.[88]

Finalmente, el discurso psicológico conformaba y enmarcaba los repertorios culturales a través de los cuales tanto los trabajadores como los gerentes entendían, comunicaban y actuaban no sólo en función de sus emociones sino también, y tal vez de manera más crucial, de sus intereses. Los intereses, como otros motivos para la acción, están moldeados culturalmente. La idea de que el interés propio debería guiar la acción no era evidente por sí misma, dado que los psicólogos tenían que reunir una batería de argumentos y de retórica para convencer a trabajadores, gerentes y candidatos a gerentes de que debían actuar siguiendo su propio interés. Lejos de ser preculturales o no culturales, se les otorgaba sentido a los intereses a través de vocabularios públicos, y de hecho eran inculcados como principio de la acción por muchos expertos y profesionales que ingresaban al campo corporativo (psicólogos, consultores organizacionales, etc.). Estos descubrimientos concuerdan con la famosa afirmación de Weber de que "las ideas han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica del interés",[89] y de que la dinámica de los intereses y las ideas están estrechamente entrelazadas. Pero incluso van más allá y sugieren que la noción misma de "interés", lejos de ser una propiedad constante de la acción social, era un hecho elaborado culturalmente de manera intensiva por los psicólogos. En otras palabras, los psicólogos no sólo convirtieron a las emociones en un elemento central del lugar de trabajo sino que codificaron incesantemente la noción del interés propio en sí misma, argumentando que los individuos maduros son definidos por su capacidad para asegurar el interés propio, expresado a su vez por el dominio de sí mismo y por la capacidad para abstenerse de expresiones de poder.

88 El propio Mayo no era un demócrata (véase Ellen S. O'Connor, "The politics of management thought: A case study of the Harvard Business School and the Human Relations School", en *Academy of Management Review* 24, N° 1, 1999, pp. 117-131), pero sus ideas podían ser fácilmente interpretadas como democráticas.

89 Max Weber, *The sociology of religion*, trad. de Ephraim Fischoff, Boston, Beacon Press, 1993, p. 280 [trad. esp.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1998].

LA ÉTICA COMUNICATIVA COMO ESPÍRITU DE LA EMPRESA

No menos que las obras teatrales, los relatos y los mitos morales, los sistemas de conocimiento ofrecen prescripciones culturales y modelos de comportamiento. De hecho, una de las razones por las que el conocimiento forma parte de la cultura de manera tan intrínseca es que muchos sistemas de conocimiento ofrecen una imagen de la persona buena o valiosa así como una serie de reglas a través de las cuales uno se convertirá en una persona tal. Las diferentes teorías elaboradas por los psicólogos populares que escribieron guías sobre la administración convergieron alrededor de la década de 1970 en un modelo cultural que se ha tornado ampliamente omnipresente y autorizado, esto es, el modelo de la "comunicación". Los psicólogos fueron refinando cada vez más las reglas de la conducta emocional, reformulando principalmente las reglas cognitivas y lingüísticas de la interacción para ofrecer un modelo de sociabilidad basado en la "comunicación". Este modelo explica el conflicto y los problemas como resultado de una comunicación emocional y lingüística imperfecta; a la inversa, considera que la comunicación lingüística y emocional adecuada es la llave para lograr relaciones deseables. Este modelo no surgió *ex nihilo* entre los psicólogos. Su fuente se hallaba en el ideal democrático de Dewey de la "conversación" y la "discusión" como rasgos clave de una ciudadanía inteligente. Pero los psicólogos le dieron a este ideal un uso nuevo en la vida al asociarlo con el manejo emocional de sí y con el liderazgo económico.[90]

Para comprender la naturaleza de este modelo, es necesario recurrir a la conceptualización de Foucault de la "sustancia ética". Tal como lo resumen Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, la sustancia ética es lo que hace que un sujeto se constituya a sí mismo como sujeto moral.[91] Son las relaciones que uno tiene consigo mismo a través de los discursos morales y científicos disponibles. La primera dimensión de la "sustancia ética" aborda la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué aspecto de mí mismo se relaciona con la conducta moral? Por ejemplo: ¿son las intenciones, las acciones, los deseos o los sentimientos el lugar para la expresión de la moralidad? El segundo aspecto refiere a aquello que Foucault llama el modo de sujeción, esto es, los modos en que una ley es legitimada y los modos en que se exige su

90 Véase Connor, "The politics of management thought: A case study of the Harvard Business School and the Human Relations School", especialmente pp. 119-120.

91 Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Nueva York, Pantheon Books, 1984 [trad. esp.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001].

cumplimiento (los ejemplos son la ley, la ley natural y la regla racional). La tercera dimensión aborda esta pregunta: ¿cuáles son los medios a través de los cuales podemos cambiarnos a nosotros mismos para volvernos éticos (por ejemplo, para moderar nuestros actos, erradicar nuestros deseos o canalizar nuestro deseo sexual con fines reproductivos)? Esto a su vez constituye lo que Foucault llama una práctica de sí (*pratique de soi*). Finalmente, el cuarto aspecto es la clase de ser humano a la que aspiramos cuando nos comportamos moralmente (por ejemplo, tornarnos puros, inmortales o libres) para lograr ciertos objetivos (por ejemplo, tener hijos).[92] La "comunicación" se ha vuelto parte esencial de la sustancia ética de hombres y mujeres dentro de la empresa. En el modelo cultural de la comunicación, los medios para forjar relaciones son cognitivos (exigen que uno adopte una postura reflexiva respecto de uno mismo), emocionales (requieren que uno marque el ritmo de los sentimientos propios así como el de los de otros) y quizá fundamentalmente lingüísticos (requieren que uno sepa cómo utilizar los modos apropiados de hablar, que no resulten amenazadores para los otros y que incluso los reconozcan de manera positiva).

El modelo de la "comunicación" tiene como objetivo proporcionar técnicas lingüísticas y emocionales para reconciliar imperativos divergentes: esto es, reafirmar y expresar el yo, pero también cooperar con los otros, comprender los motivos de los otros, pero también manipularse a sí mismo y manipular a los otros para alcanzar las metas deseadas y controlarse a sí mismo, pero también ser agradable y accesible. La comunicación es así una "sustancia ética" en la que es imposible separar el interés propio de la atención hacia los otros, y en este sentido el lenguaje es esencialmente la técnica principal a través de la cual ambos aspectos supuestamente se reconcilian.

El principal aspecto del yo relacionado con la conducta moral es cómo aparece ante los otros a través del lenguaje y la expresión emocional. Según el espíritu de la comunicación propuesto por la psicología popular, un prerrequisito de las buenas relaciones con los otros exige que uno se evalúe "objetivamente" a sí mismo, lo cual implica que uno debería comprender cómo aparece ante los otros. Numerosas guías acerca del liderazgo exitoso prescriben que uno debe convertirse en un actor a la manera de Margaret Mead, esto es, alguien que evalúa y compara la propia imagen de sí con la imagen que otros tienen de uno. Tal como puede leerse en un libro de

92 Michel Foucault, "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, pp. 229-252 [trad. esp.: "Sobre la genealogía de la ética", en ed. esp. cit.].

autoayuda: "Sin el curso de capacitación en administración [un seminario de comunicación], la carrera de Mike bien podría haber permanecido estancada, no porque carezca de capacidad sino porque *no comprendía que le estaba dando a otra gente una impresión errónea de sí mismo*" (cursivas mías).[93] La literatura de autoayuda acerca de la administración exitosa requiere incesantemente que uno se examine a sí mismo como si lo hiciera a través de los ojos de otro, sugiriendo así que uno adopta el punto de vista del otro para incrementar las propias posibilidades de éxito. Este conocimiento de sí permite que uno se manipule y se controle a sí mismo mucho más hábilmente, sin invitar, no obstante, a un abordaje cínico o frío hacia los otros. De hecho, el conocimiento de uno mismo es vecino del mandamiento que ordena identificarse con los otros y escucharlos. En este sentido, en un libro para líderes puede leerse: "Este libro está diseñado para ayudar a los gerentes y a miembros del personal a comprender mejor por qué la gente hace las cosas que hace y por qué siente del modo como siente. El objetivo es desarrollar la habilidad para distanciarse de la situación y preguntar: '¿qué es lo que de verdad está pasando, y cómo?'".[94] Una publicación del Instituto para la Educación Financiera afirma de manera similar: "El concepto de sí posee una poderosa influencia sobre la percepción. El *concepto de sí* es una suerte de espejo mental que refleja cómo se ve uno a sí mismo. [...] Los conceptos de los individuos acerca de sí mismos influyen sobre su percepción de los hechos y sobre su percepción de otras personas".[95] La misma publicación sugiere incluso que "un primer paso esencial en pos de mejorar sus habilidades de percepción y sus habilidades como comunicador es reconocer que otra gente tiene percepciones diferentes [de las de uno]."[96] Incesantemente se promueve el multiperspectivismo como una habilidad con la cual negociar con los otros, porque "reconocer" y "tener empatía" con las necesidades de otros son componentes esenciales del tipo de competencia que es simultáneamente moral y estratégica profesionalmente. Con ese fin, una técnica recomendada frecuentemente por los psicólogos en sus interacciones con sus pacientes es también recomendada en las relaciones entre gerentes y empleados: "En momentos de gran compenetración [entre gerente y empleado], puede desarrollarse un notable

93 Fontana, *Social skills at work*, p. 23.

94 Rebecca B. Mann, *Behavior mismatch: How to manage "problem" employees whose actions don't match your expectations*, Nueva York, Amacom Books, 1993, p. 4.

95 *Talking and listening: Keys to success with customers and co-workers*, Chicago, Institute of Financial Education, 1990, p. 34.

96 *Ibid.*, p. 41.

modelo de comunicación no verbal. Dos personas reflejarán como en espejo los movimientos del otro: dejar caer una mano, girar su cuerpo exactamente en el mismo momento."[97] O, para tomar otro ejemplo:

> El uso más poderoso de marcar el ritmo y liderar [dos técnicas enseñadas por el libro] tiene lugar cuando usted funciona como espejo de la persona a la que está intentando entender. Usted simplemente asume la postura corporal de la otra persona, refleja los movimientos clave e intenta conscientemente utilizar sus palabras más importantes. Al reflejar en espejo, usted busca entrar en armonía con la persona a la que intenta entender. Reflejar en espejo puede ser útil para comprender a un empleado que ha fallado o que no se ha desempeñado satisfactoriamente. También puede ser útil en una negociación, cuando usted siente que puede perder el control, y en cualquier situación en la que su deseo es aprender de dónde "viene" la otra persona. [...] El control deliberado le permite ingresar mejor a la perspectiva de la otra persona. Mientras usted se está calmando, puede tomar distancia y obtener una perspectiva mejor de la situación y de la otra persona. Finalmente, aquellos que se reflejan en espejo de manera no verbal tienden a obtener niveles más altos de comprensión y de simpatía.[98]

El reflejo en espejo y la capacidad para considerar distintos puntos de vista son técnicas para forjar relaciones en las cuales uno está preocupado simultáneamente por uno mismo y es consciente de la mirada del otro. El reflejo en espejo y el multiperspectivismo psicológico permiten el avance simultáneo del yo y de sus intereses y la aprehensión del otro, con puntos de vista e intereses potencialmente conflictivos. Un sitio de internet que brinda habilidades comunicativas instruye:

> Poseer buenas habilidades comunicativas requiere un alto nivel de conocimiento de sí. Comprender su estilo personal de comunicar lo ayudará

97 Citado en James Eicher, *Making the message clear: Communicating for business*, Santa Cruz, CA, Grinder, DeLozier, and Associates, 1987, p. 33. La expresión "reflejar en espejo" es tomada en préstamo, por supuesto, de la práctica psicoanalítica, donde es utilizada como un dispositivo práctico para estructurar la relación analista-analizado. Aquí, de todas formas, no es utilizado para aumentar la conciencia sino más bien para promover la cooperación y la eficiencia interpersonal.

98 Ivey, *Managing face to face communications: Survival tactics for people and products in the 1990s*, p. 26.

> mucho a crear una impresión positiva y duradera en los demás. Al volverse más consciente de cómo lo perciben los otros, usted puede adaptarse más fácilmente a sus estilos de comunicación. Esto no significa que usted tenga que ser un camaleón, cambiando con cada personalidad con la que se encuentre. Más bien, puede hacer que la otra persona se sienta más cómoda con usted seleccionando y enfatizando ciertas conductas que encajan mejor con su personalidad y que entran en consonancia con otro. Al hacerlo, usted estará mejor preparado para escuchar de manera activa.[99]

El reflejo en espejo es mencionado en conjunción con la escucha, considerada crucial para evitar el conflicto y promover una mayor cooperación. En efecto, lo que está en juego aquí es la construcción del capital o la confianza sociales, en el sentido de que el objetivo es incrementar la confianza de los otros en uno mismo pero también lograr confiar en los otros. Como explica un libro sobre control del enojo,

> las estrategias acerca de las que usted ha leído en los últimos capítulos incrementarán su sensibilidad hacia las demás personas. Partiendo de esta base, usted puede proceder a desarrollar empatía, esto es, la habilidad para proyectarse en la conciencia de otra persona, para entender mejor las motivaciones de los otros y reducir la intrusión de la desconfianza en lo que respecta a formular juicios acerca de su conducta.[100]

O, como se señala en un libro titulado *Making the message clear*:

> Desarrollar la adaptación y la flexibilidad del estilo de comunicación incrementa tanto la cantidad como la precisión de la información que usted intercambia. Este intercambio (o reciprocidad) es el fundamento de sus relaciones de trabajo. Si se aumenta la reciprocidad, la compenetración, la confianza y el logro de objetivos relacionados con el trabajo también aumentarán, y permitirán que usted guíe a los otros hacia resultados mutuamente beneficiosos. La comunicación exitosa requiere que

99 Mind Tools, "Introduction: Why you need to get your message across", 1995-2007, <http://www.mindtools.com/CommSkll/CommunicationIntro.htm> (visitada el 14 de marzo de 2007).

100 Redford Williams y Virginia Williams, *Anger kills: Seventeen strategies for controlling the hostility that can harm your health*, Nueva York, Random House, 1993, pp. 141-142.

> usted adapte su estilo al estilo de otro y que se vuelva flexible en su comunicación y su pensamiento.[101]

La forma de escuchar arriba descrita no implica una escucha pasiva (como sí ocurre, por ejemplo, en la confesión católica); más bien, debe generar lo que el filósofo Axel Honneth llama "reconocimiento", o la "comprensión positiva [que uno tiene] acerca de uno mismo", que es también intersubjetiva. Debido a que la "imagen de sí [...] depende de la posibilidad de ser continuamente respaldado por otros",[102] el reconocimiento conlleva la conciencia y la afirmación de las demandas y las posiciones de los otros tanto en el nivel cognitivo como en el nivel emocional. En esta dirección, un programa de capacitación en resolución de conflictos afirma que

> la técnica de la escucha activa [...] tiene numerosas funciones. En primer lugar, la oyente permite la descarga emocional. El hablante se siente escuchado y la tensión se reduce. La postura corporal de la oyente y sus gestos (tales como la inclinación afirmativa de la cabeza) le confirman al hablante la sensación de estar siendo escuchado. Sus sentimientos son reflejados por la oyente (por ejemplo, "realmente fue importante para usted que... "). La oyente repite o parafrasea lo que el hablante ha dicho, buscando que éste lo confirme con mayor precisión. Ella entonces hace preguntas aclaratorias buscando más información. La función de habla-escucha es extremadamente importante en la resolución de conflictos. Esto es particularmente cierto cuando es necesaria una relación continua entre las partes, ya se trate de padres divorciados o de comunidades étnicas en Bosnia.[103]

Esta última cita sugiere que la "comunicación" es una técnica de reconocimiento que puede ser traspuesta desde la esfera privada a la esfera pública y desde la esfera pública al escenario internacional porque contiene las formas elementales de la personalidad moderna.

101 Eicher, *Making the message clear: communicating for business*, p. XII.
102 Axel Honneth, "Personal identity and disrespect", en Steven Seidman y Jeffrey Alexander (eds.), *The new social theory reader: Contemporary debates*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 39.
103 Conflict Research Consortium, "Communication improvement", 1998, <http://www.colorado.edu/conflict/peace/treatment/commimp.htm> (visitada el 14 de marzo de 2007).

El concepto y la práctica de la comunicación, presentados inicialmente como una técnica y como una definición ideal de la personalidad y del yo, son aplicados ahora para caracterizar a la empresa ideal mediante una extensión metonímica. Por ejemplo, una empresa gigante como Hewlett Packard se publicita a sí misma de esta manera: "HP es una empresa en la que uno puede respirar el espíritu de la comunicación, un espíritu fuerte de interrelaciones, donde la gente se comunica, donde usted va hacia los otros. Es una relación afectiva".[104] De hecho, la comunicación ha llegado a definir el modelo de la personalidad empresaria en general:

> En un informe reciente de reclutadores de compañías con más de 50.000 empleados, las habilidades comunicativas fueron citadas como el factor decisivo individual más importante en la selección de gerentes. El informe, realizado por la Escuela de Negocios Katz de la Universidad de Pittsburgh, señala que las habilidades comunicativas –incluidas las presentaciones escritas y orales–, así como la capacidad para trabajar con otras personas, son el principal factor que contribuye al éxito en el trabajo.[105]

Richard Sennett ha sostenido que

> la ética del trabajo moderna se centra en el trabajo de equipo. Elogia la sensibilidad de los demás; requiere "capacidades blandas", como ser un buen oyente y estar dispuesto a cooperar; sobre todo, el trabajo en equipo hace hincapié en la capacidad de adaptación del equipo a las circunstancias. El trabajo en equipo es la ética del trabajo que concuerda con una economía política flexible. Pese a todo el aspaviento psicológico que hace la gestión de empresas moderna respecto del trabajo en equipo en fábricas y oficinas, se trata de un espíritu del trabajo que permanece en la superficie de la experiencia. El trabajo en equipo es la práctica en grupo de una superficialidad degradante.[106]

Pero esta visión es en sí misma superficial. Esta mezcla peculiar de interés propio y simpatía, de atención a uno mismo y manipulación de los otros,

104 Nicole Aubert y Vincent de Gaulejac, *Le cout de l'excellence*, París, Seuil, 1991, p. 148 [trad. esp.: *El costo de la excelencia: ¿del caos a la lógica o de la lógica al caos?*, Barcelona, Paidós, 1993].
105 Mind Tools, "Introduction: Why you need to get your message across".
106 Sennett, *The corrosion of character: The personal consequences of work in the new capitalism*, p. 99.

articula un tipo históricamente nuevo de personalidad al que denomino *personalidad reflexiva*.[107] Una personalidad reflexiva ha internalizado fuertes mecanismos de control de sí misma para mantener su interés propio, no a través del despliegue flagrante de una competitividad egoísta, sino a través del arte de manejar las relaciones sociales. Un yo reflexivo ocupa el espacio que cumple con la idea moderna del "individuo", pero está muy lejos del prototipo de Robinson Crusoe, porque incorpora el punto de vista de los otros, imaginándolo e identificándose con él tanto de manera simpática como de manera estratégica. En su estudio clásico de la empresa, Robert Jackall sugiere que el yo del gerente es esencialmente reflexivo en tanto y en cuanto demanda un continuo escrutinio de sí mismo y un control privado, pues los gerentes deben adelantar sus intereses, planificar movimientos, construir coaliciones, negociar y afirmarse a sí mismos mientras reconocen y escuchan a los otros.[108] La reflexividad es tejida en la tela misma del trabajo en la empresa contemporánea, lo que exige al mismo tiempo destreza con los símbolos y fluidez en las transacciones con los otros.[109] Los gerentes operan en una compleja jerarquía de signos y personas; son administrados por otros y administran a su vez a otros; compiten con iguales pero se ven restringidos para construir coaliciones con ellos y para descifrar las pistas ocultas de los competidores o los superiores. Esta densa estructura jerárquica fue codificada por la persuasión terapéutica, que le adjudicó el requisito de un yo reflexivo centrado en el control de las emociones, en las habilidades semióticas para descifrar interacciones y en la capacidad para señalar (o esconder) los movimientos propios a través de "habilidades comunicativas". Los psicólogos han construido así la personalidad como una forma de divisa simbólica, definida por su capacidad para *dominar, administrar y manipular los lazos sociales mismos*. Proyectar una personalidad comunicativa es signo al mismo tiempo del manejo de sí mismo y de la capacidad para manejar a otros a través de una mezcla compleja de claridad lingüística y de la capacidad emocional para fundir opuestos, tales como la asertividad y el reconocimiento.

107 Véase Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*, Cambridge, Polity Press, 1991 [trad. esp.: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994].

108 Jackall, *Moral mazes: The world of corporate managers*.

109 Tal como se señala en un libro de autoayuda acerca del éxito en la empresa, "mientras que las habilidades necesarias para alcanzar el éxito en el Nivel 1 [relaciones con subordinados] son relativamente sencillas, las del Nivel 2 [con iguales] y otros niveles más altos se tornan cada vez más complejas", Fontana, *Social skills at work*, p. 12.

Mediante un giro peculiar de la historia cultural, los psicólogos han articulado un lenguaje de la personalidad que resucita la compleja visión de Adam Smith acerca del yo. En su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith afirmaba que el yo era una escisión entre lo que él llamaba un "espectador imparcial" y un yo que podía identificarse comprensivamente con una situación apremiante de otro.[110] Dos sociólogos sugieren que "la idea [de Smith] de que los impulsos agresivos son moderados por las expectativas internalizadas de otros crea la ecuación contemporánea del honor y la razón, que ayudan a una conducta económica pacífica".[111] En *La riqueza de las naciones*, Adam Smith concibió un modelo de sociedad en el que la búsqueda por parte de cada persona de su propio interés económico sería la fuente de la armonía social, pues en una sociedad en la que el trabajo es dividido cuidadosa y minuciosamente, todos los individuos se necesitarían el uno al otro y por lo tanto entrarían en una relación civil con otros basada en su propio interés.[112] El espíritu de la comunicación interviene directamente dentro de este modelo de la interacción social al sugerir que controlar las emociones, escucharse el uno al otro, comunicarse con los demás y ejercitar sentimientos de empatía está en el interés de todos. El despliegue de la administración racional de las personas en la empresa contemporánea contribuye a la constitución de una compleja estructura que al mismo tiempo domina y expresa las emociones, que es al mismo tiempo racional y comprensiva, y que al mismo tiempo domina su imagen de sí y es capaz de descifrar los motivos de los otros. Así, mediante un irónico giro de la historia cultural, el *homo economicus* de Adam Smith, que piensa en términos de su propio interés, ha sido reformulado por los psicólogos como un *homo communicans* que reflexivamente escucha sus palabras y sus emociones, controla su imagen de sí y presta atención al punto de vista del otro.

Las razones por las cuales la comunicación se ha tornado tan central en la definición de la personalidad corporativa competente son muchas, y están relacionadas con las transformaciones del capitalismo. Con la estructura normativa cambiante producida por la democratización de las

110 Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004 [trad. esp.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2004].

111 Vern Baxter y A. V. Margavio, "Honor, status, and aggression into economic exchange", *Sociological Theory* 18, N° 3, 2000, p. 4.

112 Adam Smith, *The wealth of nations*, Londres, J. M. Dent, 1910 [trad. esp.: *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona, Orbis, 1983].

relaciones sociales, debieron establecerse reglas procedimentales para reconciliar la estructura crecientemente jerárquica de las organizaciones corporativas con la democratización creciente de las relaciones sociales. Además, la complejidad creciente del entorno económico, el ritmo cada vez más rápido de las nuevas tecnologías y la consecuente rapidez en la obsolescencia de habilidades hizo que los criterios para el éxito fueran cambiantes y contradictorios, y tuvieron el efecto de sobrecargar el yo con tensiones e inseguridades y de hacerlo único responsable de manejarlas. La comunicación se ha convertido así en una habilidad emocional para navegar un ambiente cargado de inseguridades y de imperativos contradictorios y para colaborar con los otros. Finalmente, la flexibilidad requerida por la persuasión terapéutica tiene una afinidad con la flexibilidad requerida en la así llamada era posfordista. En efecto, en las décadas de 1970 y de 1980 el capitalismo viró hacia la producción realizada según las necesidades del cliente, hacia la descentralización de la producción y hacia la creación de una fuerza de trabajo básica que tenía múltiples habilidades,[113] y todo esto, en un entorno económico inestable, significó una gran carga para el yo.

COMPETENCIA EMOCIONAL, MORAL Y PROFESIONAL

Los códigos culturales existen no sólo en los textos sino también en las prácticas. Aunque es difícil demostrar una relación causal directa entre los códigos culturales creados por los psicólogos y la transformación de la competencia profesional, podemos observar los modos en que uno se convierte en el otro o –para usar las palabras del sociólogo económico Frank Dobbin– los modos en que la convención se torna cognición. Tal como afirmó William Sewell, "sistema y práctica son conceptos complementarios: cada uno presupone al otro".[114] Sobre la base de quince entrevistas con gerentes que trabajaban en empresas con más de trescientos empleados y con estudiantes de un programa de MBA que a menudo aparece en el número uno de los ranking de mejores programas de MBA de los Estados Unidos,

113 Krishan Kumar, *From post-industrial to post-modern society: New theories of the contemporary world*, Malden, MA, Blackwell, 2005.

114 William H. Sewell Jr., "The concept(s) of culture", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 47.

me gustaría analizar las definiciones actuales de competencia profesional y extrapolarlas hacia el rol jugado por los psicólogos en la conformación de las visiones que hoy existen sobre la competencia profesional.[115]

El código terapéutico ha reformulado la conexión entre la competencia profesional, la competencia moral y la competencia emocional, combinándolas en una. Este código surge de las concepciones comunes que tienen los gerentes acerca de su trabajo y de sí mismos. Comenzaré por Philip, un gerente de 35 años que se recibió de ingeniero en una universidad de primera importancia del Medio Oeste estadounidense. Philip es un gerente de operaciones, un cargo que lo pone en contacto con muchos recursos, pues debe resolver una gran variedad de problemas relacionados con el proceso de manufactura. La naturaleza de su trabajo es reconciliar intereses opuestos y responder a las demandas de los diferentes departamentos y aspectos del proceso de manufactura.

ENTREVISTADORA: En ese proceso de "negociar en el ámbito de la empresa", como acaba de decir, ¿qué clase de emociones (si es que hay alguna) le sería cómodo sentir?

PHILIP: Típicamente no… No siento que haya demasiado lugar para expresar emociones en una discusión técnica lógica, no ayuda para nada. De modo que, típicamente, no, hay ocasiones en que la gente expresa su enojo y generalmente yo de todos modos no lo haría. Si alguien se enoja conmigo, intento evitar cualquier confrontación directa.

ENTREVISTADORA: ¿Qué es lo que usted siente cuando alguien se enoja con usted?

PHILIP: Generalmente, en ese escenario, no me molesta demasiado, entiendo de dónde viene el enojo, es una sensación de frustración, a veces debido a experiencias pasadas con otros gerentes de proyecto u otras cosas con que la empresa los haya presionado, de modo que… Generalmente entiendo de dónde viene y no me lo tomo personalmente. Si alguien realmente me está gritando, entonces a veces puedo enojarme, y generalmente antes que gritarle a la otra persona sugiero que nos tomemos un respiro y que volvamos a reunirnos al día siguiente o unos días después… Tengo un proyecto en este mismo momento en

115 Mis dos categorías de entrevistados eran importantes porque decidí comparar a personas que en efecto estuvieran trabajando como gerentes, luchando con el problema de proyectar la competencia profesional, con estudiantes que, presumiblemente, tenían sólo imágenes y modelos acerca de cómo definir la competencia.

el que estoy trabajando... Estoy haciendo algunos cambios en el proceso de embalaje, en nuestro mundo tenemos dos tipos de procesos, está lo que llamamos la parte del procesamiento y luego la parte del embalaje, si usted tiene comida que está en un paquete, primero tiene que hacerla y luego tiene que ponerla en ese paquete. Tengo un proyecto principal ahora, que es realizar modificaciones en un proceso de embalaje, y las modificaciones que estoy haciendo nos permitirán producir mucho más. De todos modos, en esta área ha habido históricamente algunos problemas con el proceso, con la realización del producto. Estos problemas son en realidad un tema aparte; estoy haciendo modificaciones en un segmento del proceso que no tienen en realidad ningún efecto [sobre] los otros segmentos del proceso. De todas formas, la gente de operaciones está intentando que dedique mucho tiempo y energía y recursos financieros a resolver este otro problema, y he tenido de hecho muchas entrevistas con el grupo de operaciones, y en esta área en particular hay una persona que tiende a enojarse mucho, y en numerosas ocasiones ha expresado su enojo por el hecho de que yo no esté dedicando los recursos para resolver esos otros problemas. Es una persona muy emocional. Resulta muy poco productivo, uno no puede mantener un intercambio lógico de ideas cuando la cosa empieza a irse de las manos... Un par de veces tuvimos que decir: "Bueno, paremos aquí".

ENTREVISTADORA: ¿Qué quiere usted decir con que es "una persona muy emocional"?

PHILIP: Que tiende a expresar su enojo con frecuencia.

ENTREVISTADORA: ¿Ése es el significado de "emocional"?

PHILIP: En términos generales, sí.

ENTREVISTADORA: ¿De modo que es un término negativo?

PHILIP: Cuando digo que alguien es una persona emocional en el ámbito profesional, sí, es negativo.

ENTREVISTADORA: ¿Y en un ámbito privado?

PHILIP: [Al parecer perplejo y vacilante] ¿Sabe? Eso es muy interesante. Nunca he pensado en ello, pero no, diría que en un ámbito privado ser emocional es bueno, incluso deseable...

ENTREVISTADORA: ¿Cuál es su principal objeción al enojo en un ámbito profesional?

PHILIP: No lleva a pensar claramente. De modo que cuando alguien me está gritando probablemente no está haciendo ningún progreso, no somos capaces de pensar lógicamente, y eso no ayuda a que el trabajo se haga.

ENTREVISTADORA: ¿La mayor parte de la gente que trabaja cerca de usted logra mantener controlado su enojo?
PHILIP: Sí, definitivamente.

Esta entrevista despliega muchos elementos esenciales del código terapéutico tal como se lo explicó anteriormente. Primero, es interesante que el gerente describa inmediatamente una expresión amplia y vaga como "expresar emociones en el lugar de trabajo" como un rasgo negativo. De hecho, al igual que *todos* los gerentes o candidatos a gerentes entrevistados, él entiende que "ser emocional" en el contexto del lugar de trabajo es negativo. Segundo, aun cuando Philip afirma que el enojo es una emoción que es ilegítimo expresar, espontáneamente insiste con que es capaz de "comprender" de dónde "vienen" las emociones negativas de los demás. Inmediatamente despliega su capacidad para generar empatía con los otros, descifrarlos y comprenderlos. Finalmente, Philip opone la racionalidad y la productividad a una emocionalidad espontánea o sin restricciones, y entiende que el control de uno mismo y el manejo de uno mismo es una condición previa para la eficiencia y la cooperación. Es notable advertir que este hombre entiende que su capacidad para separarse emocionalmente de los otros y su capacidad para cooperar con ellos son compatibles; la primera es condición previa de la segunda. También establece una fuerte conexión entre la productividad y el control emocional, porque entiende que el control emocional es la expresión y la condición previa para el ejercicio de la racionalidad.

Todos éstos son los componentes básicos del código terapéutico de la personalidad empresarial. Tal como sugieren Meyer y Rowan, las organizaciones no son simplemente el producto de sus propias estructuras, reglas y redes internas, sino que reflejan más bien los mitos de sus entornos institucionales.[116] Entre los mitos más duraderos y los más poderosos se encuentra el de la racionalidad. Un viejo motivo del discurso moral y filosófico occidental pretende que uno puede alcanzar la racionalidad poniendo las emociones entre paréntesis o suprimiéndolas.[117] Como ya se ha analizado,

116 John W. Meyer y Brian Rowan, "Institutionalized organizations: Formal structure as myth and ceremony", en Walter W. Powell y Paul J. DiMaggio (eds.), *The new institutionalism in organizational analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 41-62.

117 Este supuesto ha sido convincentemente refutado por estudios científicos tales como *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*, de Antonio Damasio (Nueva York, Putnam, 1994) [trad. esp.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2001]; pero aun así sigue siendo

debido a que el núcleo legitimador de las empresas es su afirmación de "racionalidad", la conducta racional –tal como se expresa en la falta de emocionalidad y de control de sí mismo– es una precondición de la competencia profesional.[118] En la entrevista arriba citada, la racionalidad es equiparada con el despliegue de la competencia profesional, la cual –debido a que es predicada en la defensa del interés propio– requiere un control emocional de sí. Aun así, esta matriz en la que la racionalidad, la competencia profesional y el control de sí mismo están interconectados no excluye la cooperación y el trabajo en equipo sino todo lo contrario, las incluye.

Otra entrevista, realizada a Bill, un analista financiero de una gran consultora, ilustra el significado ambivalente del control de sí mismo.

> ENTREVISTADORA: A partir de lo que acaba de decirme, no estoy segura de si piensa que "ser emocional" es una cualidad positiva o una cualidad negativa.
> BILL: Negativa.
> ENTREVISTADORA: Negativa… ¿Por qué es negativo ser emocional?
> BILL: Bueno, quizás es sólo una cuestión de elección de palabras. Hemos tomado la, eeh... Hay muchas características que les damos a las palabras. Una palabra si uno quiere decir la característica de manera positiva y la otra palabra... Diría que uno usaría la palabra "apasionado" si quiere referirse al lado bueno de la palabra "emocional". Y, eh, uno diría la palabra "emocional" no por una razón particularmente buena para ponerse a llorar y gritar y dar alaridos. De modo que ésa es... Yo... Yo tomo la palabra "emocional" como una palabra que está más bien del lado negativo.
> ENTREVISTADORA: ¿Por qué?
> BILL: Hm, es desagradable. Uno no debería...Yo no debería tener que lidiar con esa basura. No debería tener que caminar... Odio... No puedo soportar cuando una persona se torna demasiado emocional. Significa

---

una piedra angular de nuestra filosofía pública de la relación entre la emoción y la racionalidad.

118 Para ilustrar que la ecuación entre la racionalidad y el control de sí no es tan evidente como podemos suponer, podemos citar un trabajo acerca de la historia de las lágrimas. En el siglo XVIII, los hombres lloraban abundantemente porque esto demostraba que tenían un gran corazón. Delisle de la Sales escribió: "Un hombre que tiene el don de una gran sensibilidad [es decir, un hombre que llora] es a menudo más dueño de sí mismo que el hombre cuyo temperamento es tan frío como la razón fría". Citado en Anne Vincent-Buffault, *History of tears*, trad. de Teresa Bridgeman, Nueva York, St. Martin's Press, 1991, p. 46.

> que uno tiene que andar con pies de plomo. Es una imposición sobre aquellos con quienes uno está interactuando tener un temperamento caliente, porque cuando uno se enoja y empieza a gritar y a dar alaridos, está haciendo que las cosas sean desagradables para todos. Y sucede que debido a que una persona tiene la tendencia a hacer eso, entonces todos modifican su conducta y caminan con pies de plomo para que esa persona no se enoje. Imponerle eso a la gente que lo rodea a uno es desconsiderado. Tener una tendencia a enojarse fácilmente es una imposición. Es... es injusto.
>
> ENTREVISTADORA: Bien. ¿Usted, en términos generales, expresa sus emociones en el lugar de trabajo?
>
> BILL: Tiendo a hacerlo lo menos posible.
>
> ENTREVISTADORA: Lo menos posible…
>
> BILL: ...A veces uno se preocupa por no mostrar las emociones porque es inapropiado.
>
> ENTREVISTADORA: ¿Y qué cosa diría que es la más indeseable en lo que respecta a mostrar sus emociones en el trabajo?
>
> BILL: Es poco profesional. Es, sí... ¿Por qué? No es relevante para trabajar. Eh, no sé. Quiero decir... Es como ponerles un impuesto a los colegas de uno. Sería lo mismo que tener mal olor. Es... Es una injusticia. Es muy poco agradable trabajar con esa persona porque es emocional. Porque son emocionales, uno tiene que adaptarse a su ser emocionales. Y la actitud es: "no tienen derecho a hacerle eso a uno". Eso es lo que quiero decir cuando digo "poco profesional".
>
> ENTREVISTADORA: Dígame si estoy entendiéndolo bien. ¿Usted está diciendo que al mostrar sus emociones está infringiendo una regla en contra de los demás, contra –digamos– el bienestar de los demás?
>
> BILL: Sí. Exactamente, y uno no tiene derecho a hacerlo. Es una cuestión de molestar a los demás. Hay veces en que uno tiene derecho a infringir alguna regla. Quiero decir, si ése es el caso entonces no sería la palabra adecuada. Pero, disculpe la palabra, es algo así como "No me gusta tener que aguantarme esta mierda", es lo que alguien podría decir.

Una vez más, las emociones aparecen aquí fuertemente asociadas con la falta de profesionalismo. Pero el significado del control emocional señala una relación ambivalente entre el control emocional y las relaciones de poder. En tanto y en cuanto apunta a una contención y a una restricción del yo en pos de la "armonía", marca los límites del poder del gerente. Como sugiere este entrevistado, el control emocional es un modo de preservar, si no la libertad, sí al menos el bienestar de la otra persona. El control

emocional es mucho más impersonal que la expresividad emocional, y en tanto tal facilita la cooperación, porque crea las condiciones para las relaciones procedimentales, centradas en reglas de intercambio antes que en el contenido o el objeto en sí de la interacción.

Otro significado del control emocional es el del poder social, esto es, la propia capacidad para dominar los componentes de una situación, para dominar la reacción de otros ante situaciones y por lo tanto para mandar sobre ellos legítimamente. Éste es el ejemplo de Scott, un ejecutivo de nivel medio que trabaja para un gran banco de inversión, graduado de un MBA de la Universidad de California (Berkeley):

> SCOTT: [...] Supongo que diría de mí mismo que cuando tuve ese enojo no sentí que tuviera un control sobre la situación. No estoy seguro de haber respondido a su pregunta.
> ENTREVISTADORA: No, no, la respondió perfectamente. ¿No le gusta no tener el control de la situación?
> SCOTT: Sí, sí.
> ENTREVISTADORA: ¿Puede decir por qué?
> SCOTT: Creo que he aprendido a que me guste tener el control. Me admiro a mí mismo por ser efectivo, y ser efectivo significa tener el control de la situación y, y... cuando, ya sabe, si me enojo y obtengo el 75 % de la respuesta que quiero obtener pero si tengo el control puedo haber obtenido el 90 % de la respuesta que quería obtener, entonces no me siento como, "bueno, al menos tuve una liberación emocional". No siento que ésa sea una recompensa, la de liberar esa energía, eh, emocional, no es suficientemente grande. Mientras que lo hago por la recompensa que siento que obtengo al ser efectivo y tener el control, eh... y creo que sólo el hecho de que no lo hago demasiado... Bien puede ser que si viviera en una cultura donde... Aprendería a hacerlo, de modo que incluso en el momento de enojarme sabría dónde están todas las puertas y cómo hacerlo. Y de ese modo podría tener el control y estar fuera de control al mismo tiempo. Pero cuando uno no tiene esa experiencia es difícil hacerlo.
> ENTREVISTADORA: ¿Qué es lo que se figura usted cuando yo le digo que tal y tal persona es emocional, con qué asocia usted la palabra *emocional*?
> SCOTT: Algo bueno y algo malo. Lo bueno sería la sensibilidad y una cierta honestidad. Lo malo sería la debilidad y la imprevisibilidad.
> ENTREVISTADORA: Es débil ser emocional.
> SCOTT: Sí.
> ENTREVISTADORA: ¿Puede decir por qué?

> SCOTT: Sí. No, yo... Yo... Eh... porque la gente que... No creo que sea porque la gente que es emocional sea débil tanto como porque la gente que es débil tiende a ser emocional. ¿Ve la diferencia? Es la expresión de nuestra cultura, en la que el emocionalismo no prevalece. Sólo se le asigna a una persona que carece de control. [Una persona débil] no es... efectiva en nada porque no puede organizarse a sí misma.

Este entrevistado resume algunos de los temas que enumero a continuación, y que ya fueron analizados previamente: el control emocional es visto como un elemento central del propio sentido del yo y de las propias competencias. El control emocional es al mismo tiempo una herramienta pragmática para alcanzar la eficiencia y un dispositivo de clasificación (darwiniano) para diferenciar a los "fuertes" de los "débiles". La categoría "débil" condensa aquí atributos tanto sociales como emocionales bajo la metáfora más general de la "autoorganización". "Débil" y "fuerte" son marcadores emocionales y también sociales, y "débil" connota una destitución psíquica y social.

Así, el control emocional –en tanto y en cuanto señala la capacidad para dominarse a sí mismo– significa, por extensión metonímica, que uno puede dominar a los otros. Mientras que muchas culturas premodernas habrían considerado que una emocionalidad fuerte –especialmente la expresión abierta de enojo– está relacionada con el ejercicio del poder, Scott sugiere, en conformidad con el discurso terapéutico, que la emocionalidad sin restricciones es el signo de un yo débil (en lo psicológico y por lo tanto en lo social). Lo que resulta de todo esto es un cambio en el modo en que el poder es experimentado y ejercido. Si la persona que realmente tiene confianza en sí misma es la persona que nunca es humillada (o si, de manera inversa, la persona herida o humillada es aquella que carece de confianza en sí misma y carece por lo tanto de poder real), esto implica que la persona realmente poderosa debe, casi por definición, no sentirse herida. De manera inversa, es probable que las experiencias repetidas de un sentimiento de sentirse herido sean traducidas como una deficiencia psicológica. Enojarse, sentirse celoso o explícitamente herido es, como señalan una y otra vez las guías psicológicas, carecer de confianza en uno mismo, y carecer por lo tanto de un poder social real. Así, los psicólogos han redefinido drásticamente –y creo que exitosamente– el poder en términos emocionales como la capacidad de mantener bajo control las emociones propias más "límbicas".

La visión de que el control emocional señala una superioridad social es compartida por Gertrude, una mujer de 37 años que enseña mediación y negociación en una escuela de negocios estadounidense de primer nivel y

que ha trabajado como consultora en mediación en numerosos casos muy importantes:

> GERTRUDE: [Las personas emocionales] son tontas, son un poco tontas. Es un poco... probablemente no fueron criados bien. "Débil" es una buena palabra para... Quiero decir que no son consideradas malas o... Sí, es sólo que son un poco tontas, como si no estuviesen teniendo cuidado con todo. Usted sabe, no son... no tienen todo bajo control, de alguna manera. Débiles. Yo diría que son personas débiles.
> ENTREVISTADORA: De modo que no mostrar las propias emociones demuestra la capacidad de control, y esta capacidad de control probablemente señala algunas otras cualidades deseables y superiores, como ser fuerte. ¿Estoy entendiendo correctamente?
> GERTRUDE: Sí, sí... [Más adelante en la entrevista] [Las emociones] es mejor no expresarlas, para mi padre; mi madre era mucho más expresiva que él. [...] Uno pierde el control cuando pierde sus emociones, y ése es el mensaje que les doy a mis estudiantes, que es cómo ser más apropiado en la empresa. Y eso no es perder el control.

La convergencia entre esto y la respuesta de Scott es elocuente en cuanto a que ambas sugieren que el control emocional es un signo de fuerza, lo que a su vez es signo de la propia superioridad profesional, y por tanto de la propia superioridad social. Tal como lo señaló Donna Stanton: "Dominar el yo es dominar al otro".[119]

Estas respuestas sugieren entonces que la definición terapéutica del poder en términos de administración emocional de sí no se limita a los textos sino que ha permeado profundamente las concepciones cotidianas del valor, el estatus y el poder dentro de las organizaciones económicas. El control emocional tal como es construido por los psicólogos juega un rol ambivalente en las relaciones sociales: en la medida en que significa dominio de sí mismo y distancia respecto de los otros, señala la capacidad de estar fuera del alcance de los otros. De todas formas, así como la capacidad de poner entre paréntesis la participación inmediata del yo en función de metas de largo plazo, el control emocional es también signo de la capacidad para construir redes de cooperación y de privilegiar la racionalidad.

119 Citado en Robert A. Nye, *Masculinity and male codes of honor in modern France*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, p. 22.

CONCLUSIÓN

El análisis que acabamos de hacer señala una paradoja importante. Bourdieu ha sugerido que uno de los conceptos más opuestos al interés no es tanto el desinterés como la *indiferencia*. Su caracterización de la indiferencia se corresponde de manera bastante estrecha con la clase de vida emocional propuesta por el ideal terapéutico del control de sí mismo. "Ser indiferente es permanecer inconmovible ante el juego: como el burro de Buridán. [...] La indiferencia es un estado ético de no preferencia, así como un estado de conocimiento en el cual no soy capaz de diferenciar los riesgos propuestos. [...] *Illusio* es el opuesto exacto de la ataraxia: es verse envuelto, tomado por y en el juego."[120] La ética terapéutica del control de sí se presenta como un vasto intento cultural por inocular en los actores un modo de jugar el juego sin ser aparentemente movidos por él. Su objetivo es inocular una actitud indiferente, una actitud de no ser tomado por el juego, con el objetivo de asegurar los intereses propios. Mientras que la persona terapéutica se detiene de manera excesiva en sus emociones, al mismo tiempo se le exige no ser movida por ellas.

Así, el espíritu terapéutico ofrece el siguiente rompecabezas sociológico: promueve una forma de sociabilidad basada en la comunicación; alienta un fuerte individualismo basado en un interés propio ilustrado, pero siempre con el objetivo de mantener el yo dentro de una red de relaciones sociales. El espíritu terapéutico promueve un enfoque procedimental para la propia vida emocional, en tanto opuesto a una vida emocional espesa o sustantiva. La vergüenza, el enojo, la culpa, el honor ofendido, la admiración son emociones definidas por su contenido moral y por una visión sustantiva de las relaciones, y estas emociones han sido convertidas cada vez más en signos de la inmadurez o de la disfunción emocional.

Lo que se ordena en lugar de ello es la capacidad de controlar las emociones y de dominar las reglas de la *comunicación* con una amplia variedad de otros: ser "emocional", como sugiere este adjetivo terapéutico, es perturbar la suavidad esperada de las interacciones sociales. En términos sociológicos, de todas formas, ser "emocional" significa simplemente poner en primer plano una relación con un otro: el enojo, el desprecio, la admiración y el afecto son los nombres que les damos a sentimientos acerca de las relaciones sociales cuando estas relaciones son amenazadas o se encuen-

120 Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 116 [trad. esp.: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Madrid, Siglo XXI, 2005].

tran en riesgo. Esto quiere decir que la condición previa para la "comunicación" o la "cooperación" es, paradójicamente, la *suspensión de los propios enredos emocionales en una relación social*. En la medida en que las emociones apuntan a que uno se aparte a sí mismo en una relación social, también apuntan a la propia dependencia de los otros. El control emocional apunta así a un modelo de sociabilidad en el cual uno debe desplegar la capacidad de apartarse a sí mismo del alcance de los otros, de modo de poder cooperar mejor con ellos. El control emocional del tipo propuesto por la persuasión terapéutica es al mismo tiempo la marca de un *yo no comprometido* (ocupado con el dominio y el control de sí mismo) y de un *yo social* (que pone las emociones entre paréntesis con el objeto de ingresar a relaciones con los otros).

4
La tiranía de la intimidad

Ya hacía tiempo que había descubierto que el único uso de esa libertad que May suponía poseer sería depositar dicha libertad en el altar de su adoración de esposa. [...] Con una concepción del matrimonio tan poco complicada y tan indiferente como la suya, tal crisis podría provocarla sólo algo visiblemente afrentoso en la conducta de su marido; y la delicadeza de sus sentimientos hacia él lo hacían impensable. Pasara lo que pasara, Archer sabía que ella siempre sería leal, valiente y sin resentimientos. Y eso lo comprometía a practicar las mismas virtudes.
Edith Wharton*

El lenguaje terapéutico es el lenguaje privilegiado para hablar acerca de la familia: no sólo emergió a partir de las transformaciones sociales de la familia, sino que ha sido desde su concepción una narrativa familiar, esto es, una narrativa del yo y de la identidad que ancla al yo en la infancia y en las relaciones que uno establece en la familia de origen. Esta narrativa es para la gente moderna lo que la genealogía familiar pudo haber sido para nuestros ancestros: un modo de cartografiar el yo tanto de manera diacrónica como sincrónica en relaciones de parentesco. Pero con una diferencia crucial: la doctrina terapéutica no sólo define y explica al yo en términos de su historia familiar sino que también exige liberarlo de su yugo represivo.

* El epígrafe es de Edith Wharton, *The age of innocence*, Ware, Wordsworth, 1994, p. 198 [trad. esp.: *La edad de la inocencia*, Barcelona, RBA, 1994].

Es interesante observar que el siglo XX haya sido testigo de la emergencia de otra narrativa que, al igual que la narrativa terapéutica, aseguraba simultáneamente entender al yo dentro de la familia y liberarlo de esa estructura opresiva: el feminismo de la segunda ola. De hecho, tanto en el discurso terapéutico como en el feminista la familia proporciona la metáfora raigal para comprender las patologías del yo, y es también el lugar primario para las transformaciones de sí que convocan esas dos doctrinas. De todas formas, allí donde la doctrina terapéutica entendía la situación en que se encontraba el yo en términos individuales, la doctrina feminista proporcionaba una narrativa política que explicaba las patologías de las mujeres como resultado de una distribución asimétrica del poder dentro (y, por supuesto, fuera) de la familia.

En esta misma línea, muchos han sugerido que el discurso psicológico es una ideología que sustituye u oculta la condición política "real" de las mujeres y la familia. Se ha convertido incluso en una suerte de cliché de las críticas feministas considerar el modo terapéutico de autocomprensión como una forma de falsa conciencia que traduce los problemas políticos colectivos como problemas psicológicos individuales, inhibiendo así las posibilidades de generar un cambio estructural genuino. Como intentaré demostrar en este capítulo, el análisis del material cultural en referencia a su capacidad para emitir (o no emitir) un mensaje político predefinido oculta las muchas maneras complicadas en las que la política se diluye en la cultura e, inversamente, las maneras en las que los esquemas y los modelos informan las ideas y la acción política. Pero la crítica feminista de la terapia se ha salteado un hecho incluso más importante: la vocación de la psicología era criticar, con diversos grados de explicitación, a la familia, y era esta vocación crítica la que en la práctica coincidió y se fundió con el feminismo.

De hecho, las perspectivas terapéutica y feminista ofrecen un ejemplo sobresaliente de la alianza entre dos poderosas formaciones culturales que aparentemente compiten la una con la otra en su intento de abordar y criticar los mismos objetos, a saber, la relación del yo con la familia, el rol de la sexualidad, la relación entre los sexos y el significado de la paternidad y la maternidad. Pero, a pesar de esta "rivalidad" ideológica, los modelos de las transacciones emocionales ofrecidos por la cultura terapéutica se entrelazaron con las categorías del discurso y el pensamiento de la "revolución cultural" feminista, y transformaron así la cultura emocional de la familia, proporcionando un nuevo léxico para los derechos y las obligaciones percibidos de hombres y mujeres.

Este capítulo aborda dos series de cuestiones teóricas amplias. La primera se relaciona con los modos como dos discursos que aparentemente com-

piten de manera abierta (el discurso feminista y el discurso de la terapia) interactúan y se moldean el uno al otro. Esta cuestión es particularmente relevante debido a que, al mismo tiempo que las disputas teóricas entre el feminismo y la psicología ardían, en la práctica ambos discursos se tomaban prestadas el uno del otro categorías culturales de pensamiento y discurso, proporcionando así una ilustración poderosa de los modos en que la cultura a menudo (aunque de ninguna manera siempre) trabaja dentro y más allá de las posiciones políticas abiertas de los actores. Pero lo que queda por dilucidar es cómo ocurre eso.

La segunda cuestión es más compleja y se relaciona con la pluralidad de esferas sociales analizada ampliamente por Max Weber y desarrollada más tarde en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu.[1] Básicamente, la teoría postula que en la modernidad las esferas sociales (por ejemplo, el mercado, la familia o la religión) se diferencian cada vez más, y que cada esfera es autónoma en términos de sus reglas de conducta y sus significados. Una comparación de las reglas de la conducta emocional en el lugar de trabajo y en la familia sugiere muchos más elementos en común que lo que sugeriría el postulado de la diferenciación de esferas sociales. Como intentaré demostrar en este capítulo, los lenguajes de las transacciones económicas y domésticas se han alineado cada vez más a lo largo de caminos que se cruzan e incluso se fusionan, sugiriendo así que diferentes esferas de la vida social pueden contener modelos culturales y repertorios normativos que, si no son similares, sí al menos coinciden por momentos.

INTIMIDAD: UN REFUGIO CADA VEZ MÁS FRÍO

A pesar de sus numerosos contrastes, la familia moderna contiene muchas más afinidades con su predecesora, la familia victoriana, de lo que puede parecer a primera vista. Al igual que ésta, la familia moderna de clase media restringió los nacimientos, se retiró de la esfera pública de la sociabilidad, entendió la vocación de la familia en términos principalmente emociona-

1 Max Weber, “The social psychology of world religions”, en Hans H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essay in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1958, pp. 267-301 [trad. esp. en: *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1998]; Pierre Bourdieu, *Distinction: A social critique of the judgement of taste*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984 [trad. esp.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988].

les y se centró cada vez más en la pareja.[2] Pero aun así hay una diferencia principal entre las familias del siglo XIX y las del siglo XX: el matrimonio victoriano estaba explícitamente dedicado a la transmisión de valores morales y al mantenimiento del orden social, y en ese aspecto la esfera doméstica estaba estrecha y explícitamente entrelazada con el cumplimiento de metas y valores morales. Estas prescripciones morales eran a su vez representadas a través de identidades marcadas por el género: satisfacer las definiciones de "masculinidad" o "feminidad" implicaba desplegar la competencia moral relacionada con estos roles dentro de la familia (por ejemplo, la modestia, la capacidad para sacrificarse y comprometerse, la lealtad y la confiabilidad).[3] Si los matrimonios victorianos eran felices, lo eran no porque un hombre y una mujer hubieran realizado su "yo interior auténtico" en la intimidad cotidiana compartida, sino más bien porque hombres y mujeres, que tenían roles, identidades de género y esferas de acción diferentes, imbuían a sus pensamientos y sentimientos privados de los valores y las acciones aprobados por su comunidad.[4] En tanto y en cuanto hombres y mujeres fueran capaces de suscribir estos patrones de moralidad y de carácter, la felicidad estaría a su alcance, sin importar las peculiaridades y las particularidades de su constitución psicológica.[5] Dice la

2 Tamar Hareven, "Continuity and change in American family life", en Arlene Skolnick y Jerome Skolnick (eds.), *Family in transition*, Nueva York, Harper-Collins College, 1993, pp. 40-46.

3 Por ejemplo, un libro de 1947 de Joseph L. Fox, titulado *How to keep happily married* (Filadelfia, Dorrance), todavía capturaba la definición que era la quinta esencia tradicional del matrimonio: "Marco Aurelio resumió en una oración la clave para la felicidad del hombre, con las palabras 'hacer las cosas apropiadas para el hombre'". Estas "cosas apropiadas para el hombre" eran los códigos morales informales compartidos por los miembros de la clase media.

4 Así, en 1905, una mujer con educación terciaria que escribía para el *Ladies' Home Journal* (no hay más referencias disponibles) definía autoritariamente la fuente de un matrimonio feliz como derivada "del hecho de que todas las noches recemos por la mutua tolerancia y la sabiduría de vivir según nuestros mejores ideales. A mí me parece que no hay fundamentos para un matrimonio feliz tan estables como los que da la religión cristiana".

5 "El primer artículo de la constitución debería ser que cualquier persona que solicita membresía debería pactar y acordar que a lo largo de su vida de casada observará y practicará cuidadosamente la cortesía, la consideración y la falta de egoísmo que pertenecen a lo que se conoce como el período del 'compromiso'. [...] El secreto de la felicidad conyugal está contenido en esta fórmula: afecto demostrativo y autosacrificio. Un hombre no sólo debería amar solícitamente a su esposa, sino que también debería decirle que la ama, y decírselo muy a menudo, y cada vez debería estar dispuesto a ceder, no una o dos veces, sino constantemente, y como una práctica hacia el otro. El egoísmo aplasta el amor, y

historiadora Stephanie Coontz: "Había un acuerdo general respecto de lo que constituía el apoyo apropiado que un hombre debía a su esposa y respecto de qué clase de conducta podía esperar a cambio. Los hombres eran juzgados por su ética de trabajo, y las mujeres por la calidad de su domesticidad. Se decía que el amor era cada vez más importante pero todavía era considerado algo que podía ser objetivamente establecido y medido".[6] Fue debido a que estos modelos comenzaron a caer que la intervención masiva de los psicólogos dentro de la familia se hizo no sólo posible sino también necesaria.

La intervención de los psicólogos en el matrimonio

Lo que muchos han denominado "crisis" de la familia moderna ha sido objeto de numerosas especulaciones.[7] Pero es más útil pensar en ella como en una crisis consistente en una redefinición de la vocación de la familia. Esta redefinición implicó la separación de la reproducción y la sexualidad, acentuada por la invención de la píldora anticonceptiva y la reducción del número de niños.[8] Además, la extensión del período durante el que las parejas pasaban tiempo juntas transformó cada vez más a la familia, que de ser una institución diseñada para criar a los hijos y asegurar la supervivencia económica de hombres y mujeres pasó a ser una institución diseñada para satisfacer las necesidades emocionales de sus miembros.[9] Para decirlo de otra manera, la familia se individualizó: su legitimidad pasó a derivar no de su contribución al orden social sino de su contribución al bienestar personal de los individuos. En este proceso, las normas que se suponía gobernaban a la familia se tornaron menos claras, y más inciertas

---

la mayoría de las personas que viven sin afecto por el otro, que poseen corazones fríos y muertos, con cenizas allí donde debería haber una llama brillante y sagrada, se han destruido a sí mismas, cuidando demasiado de sí mismas y demasiado poco de los otros." Un anónimo "graduado en la universidad del matrimonio", citado en Edward John Hardy, *How to be happy though married*, 7a ed., Nueva York, Scribner, 1887, p. 7.

6 Stephanie Coontz, *The social origins of private life: A history of American families, 1600-1900*, Nueva York, Verso, 1988, p. 269.

7 En 1916, en San Francisco, uno de cada cuatro matrimonios terminaron en divorcio. Michael Kimmel, *Manhood in America: A cultural history*, Nueva York, Free Press, 1996, p. 159.

8 Entre 1800 y 1849 había cerca de cinco hijos por esposa; entre 1870 y 1900, había menos de tres; y en 1915 había menos de dos (*ibid.*).

9 Arlene Skolnick y Jerome Skolnick, introducción a Skolnick y Skolnick, *Family in transition*, pp. 1-18.

y abiertas a la discusión y a la negociación. Debido a que la familia pasó a ocupar un lugar central en la canalización de la sexualidad, la reproducción, la supervivencia económica y la crianza de los hijos, la incertidumbre normativa creciente en relación con la familia generó ansiedades sociales. Como señaló Clifford Geertz, se trata de

> una dificultad persistente, experimentada una y otra vez de manera constante, para captar ciertos aspectos de la naturaleza, del yo y de la sociedad, para traer ciertos fenómenos elusivos dentro de la esfera de los hechos formulables culturalmente, lo que deja al hombre crónicamente inquieto y hacia lo cual se dirige, como consecuencia, un flujo de símbolos diagnósticos más constantes.[10]

En el siglo XX, el matrimonio y la intimidad se convirtieron en esas áreas de la vida social, pues simultáneamente involucraban los aspectos más profundos del yo y de la identidad y los desafiaban tensando repetidamente las expectativas, los valores y los modelos que regulaban esa esfera. En este contexto, resulta obvio por qué una nueva clase de expertos, que afirmaban que pueden tanto explicar como curar las variadas formas de angustia generadas en y por las relaciones familiares, comenzaron a ocupar un lugar central en la cultura estadounidense.

Los psicólogos emergieron en un contexto en el cual hombres y mujeres estaban experimentando nuevas tensiones debidas a las expectativas crecientes en relación con la intimidad.[11] Con la caída de las redes de apoyo social provocada por un mercado en expansión, las mujeres de clase media comenzaron a trasponer los intensos vínculos emocionales que habían caracterizado a la cultura femenina hacia su vida de casadas. Lo que hasta allí había hallado una salida en la cultura femenina de clase media –intensos vínculos emocionales, cuidado mutuo y simpatía emocional– se reasignaba ahora a los hombres, en la medida en que las mujeres comenzaban a deman-

10 Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, p. 219 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000].

11 Por ejemplo, en 1908, al explicar por qué no volvería a casarse con su marido, una colaboradora de *Ladies' Home Journal* escribía: "Estoy segura de que mi marido fue el primero en hablar de manera malhumorada e impaciente: en exhibir descuido respecto de los pequeños gestos amables y las consideraciones necesarias para la felicidad de los esposos. Estoy segura de que deliberadamente me mostró el otro lado de su naturaleza con su total falta de tacto y su despreocupación respecto del modo como eso podía afectar mi amor". ("Why I would not marry my husband again", *Ladies' Home Journal*, agosto de 1908, p. 38.)

dar que los hombres fueran emocionalmente expresivos y cuidadosos.[12] En el siglo xx, era más probable que las mujeres hicieran responsables a los hombres no sólo de fallar en la provisión de apoyo financiero sino también de apoyo emocional, escucha comprensiva y afecto. Esta nueva expectativa relacionada con los hombres se acentuó con la definición naciente de un buen matrimonio, por parte de la cultura del consumidor, como un lugar donde compartir gustos comunes, ya fueran materiales, actitudinales o sexuales. Quizá de manera irónica, nada complicó tanto al matrimonio como la idea y el ideal de la compatibilidad emocional y sexual.

Antes de que Freud apareciera en la escena cultural estadounidense, la norma del placer sexual, las prácticas de control de la natalidad y la separación entre el placer sexual y la reproducción habían invadido las relaciones entre los sexos, aunque dentro de los límites estrictos del matrimonio.[13] Estas silenciosas transformaciones fueron acompañadas por una búsqueda de nuevos estándares de conducta sexual, especialmente en lo concerniente a la sexualidad de las mujeres. Al incrementar la visibilidad de la sexualidad en la esfera del discurso público, y al colocar la sexualidad en el centro de una psiquis saludable, los psicólogos crearon una demanda de orientación que era tanto más necesaria en tanto concernía a una esfera de la conducta considerada tabú.

La psicología y la política de la feminidad

Al comienzo, Freud fue aprobado de manera entusiasta por las reformadoras estadounidenses que veían la sexualidad como el campo de batalla para una política de la emancipación. Lo que las feministas "encontraban tan atractivo en las teorías de Freud [era] el reconocimiento de la pasión en las mujeres".[14] Esto ayudó a su vez a lanzar o a reforzar campañas por

12 Acerca de la cultura femenina victoriana de clase media, véase Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly conduct: Visions of gender in Victorian America*, Nueva York, A. A. Knopf, 1985. Las nuevas expectativas de los hombres estaban relacionadas probablemente con el hecho de que la esfera del ocio, en la cual hombres y mujeres habían permanecido separados hasta entonces, comenzó a transformarse en un ocio heterosocial, que mezclaba a hombres y mujeres. Véase Lawrence Birken, *Consuming desire: Sexual science and the emergence of a culture of abundance, 1871-1914*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

13 John D'Emilio y Estelle B. Freedman, *Intimate matters: A history of sexuality in America*, Nueva York, Harper and Row, 1988.

14 Véase Mary Jo Buhle, *Feminism and its discontents: A century of struggle with psychoanalysis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 25.

el control de la natalidad, por familias menos numerosas y por el derecho al placer sexual en sí mismo. Esta legitimación de la sexualidad de las mujeres generó a su vez una actitud más distanciada, e inclusive crítica, hacia el matrimonio tradicional y la familia, que ahora eran vistos cada vez más como instituciones que exigían sacrificios injustificados por parte de las mujeres. A pesar de los elementos misóginos presentes en el pensamiento de Freud, inicialmente el psicoanálisis les brindó a las mujeres las herramientas con las cuales comenzar una revolución dentro de su propia esfera de acción, esto es, la de las relaciones íntimas y la sexualidad.[15] De

15 Es posible referir el caso de Dora para justificar este punto, aun cuando, de manera irónica, éste ha servido a la causa de la denuncia del psicoanálisis por parte del feminismo. Dora, uno de los célebres "casos fallidos" de Freud, fue llevada al consultorio de Freud por su padre, debido a que padecía una tos aguda. Freud diagnosticó que esa tos era una reacción neurótica a la historia en la cual se encontraba atrapada la muchacha: ella había sido empujada por su padre a los brazos de Herr K., de modo que él pudiera mantener un silencioso romance con la esposa de Herr K., Frau K. Las feministas han utilizado a menudo esta historia como un argumento en contra de Freud, que ilustraría el modo en que el proyecto psicoanalítico estaba contenido dentro de la estructura patriarcal y servía a ésta. Se trata de una estructura en la cual los hombres intercambiaban a las mujeres entre sí para satisfacer su apetito sexual, que era a su vez una expresión de su dominio. La terapia es vista en este contexto como una máscara y como una técnica que ayuda incluso a asegurar la perpetuación de los síntomas y de las enfermedades que son generadas por la estructura social patriarcal. Sin duda, la historia era un ejemplo de estas disposiciones y de esta dominación patriarcal, pero su tratamiento por parte de Freud no lo era. Yo argumentaría que el relato de la historia por parte de Freud era mucho más desestabilizador para la representación de las mujeres que cualquier otra formación cultural disponible en esa época.
Como señala el historiador de la familia Carl Degler, "en todo el mundo occidental, durante el siglo XIX y a comienzos del XX, no sólo habría sido escandaloso admitir la existencia de una fuerte oleada sexual en las mujeres, sino que habría sido contrario a toda observación" (Carl Degler, "What ought to be and what was: Women's sexuality in the nineteenth Century", en *American Historical Review*, N° 79, diciembre de 1974, pp. 1467-1490). En contraste con ello, en el relato que hace Freud de la historia que le cuenta Dora la sexualidad de la muchacha parece ser tan poderosa e implacable como la de los dos hombres que la estaban intercambiando. De hecho, en el modo con que Freud entiende y narra la reacción histérica de Dora, su conflicto resulta haber sido provocado por su propio amor y su deseo por su padre, por el deseo inconsciente que la llevaba hacia su inescrupuloso pretendiente, Herr K., y por su deseo sexual hacia la propia Frau K. Que esta descripción de la sexualidad de Dora por parte de Freud fuera reescrita no como un cuento pornográfico sino como un relato científico neutral (y por lo tanto legítimo) hacía del relato de Freud algo todavía más subversivo. Esto es así porque al escribir acerca del supuesto apetito sexual

todas formas, debido a que los psicoanalistas aprendieron muy rápidamente a utilizar el mercado cultural para expandir el alcance de su influencia y para dirigirse a un público más amplio de pacientes-consumidores, su posición viró significativamente. En el proceso de popularizar su ciencia, los psicólogos alteraron radicalmente la mezcla de conservadurismo y radicalidad que había caracterizado al psicoanálisis incipiente.

La revista *Ladies' Home Journal* (dirigida a la clase media y con una ideología más bien conservadora) proporciona una buena ilustración de los modos en que la psicología popular abrazó inicialmente el patriarcado. La revista publicaba habitualmente una columna acerca del matrimonio, la pareja y los problemas maritales. Clifford Adams, colaborador de la revista, profesor asociado de psicología en la Escuela Universitaria Estatal de Pennsylvania y director del Servicio de Orientación Matrimonial en la misma institución, podía escribir en 1950 que

> hoy, al igual que hace cien años, una buena esposa debe ser un ama de casa competente, aun cuando muchas habilidades que en una época se requerían hoy estén fuera de moda. [...] Así como sigue siendo básicamente una obligación del esposo ganarse la vida, sigue siendo responsabilidad básica de la mujer ocuparse de la casa.[16]

De manera similar, otra famosa columna firmada por el doctor Popenoe, que en 1930 había fundado y dirigido el Instituto Americano para las Relaciones Familiares, contaba numerosas historias de matrimonios mal ave-

---

enorme y variado de Dora, Freud separaba la moralidad de la evaluación de la sexualidad de esta mujer. Citando otra vez a Peter Gay, "la generosa visión de la libido por parte de Freud lo convertía en un demócrata de la psicología. Puesto que todos los seres humanos comparten la vida erótica, todos los hombres y las mujeres son hermanos y hermanas detrás de sus uniformes culturales" (Peter Gay, *Freud: A life of our time*, Londres, J. M. Dent, 1988, p. 148). La transformación de la representación de las mujeres podría ser hallada aquí no en un discurso activo y explícito de denuncia de su condición, sino más bien en un nuevo estilo cultural que revelaba una sexualidad femenina voraz, legitimando así la visión de que el apetito sexual de las mujeres podía ser tan poderoso y determinante de su conducta como el de los hombres. Aunque sin duda Freud no era un feminista, y aunque no inventó la idea del placer sexual femenino, su visión de que los hombres y las mujeres tenían una sexualidad igualmente poderosa ayudó a desestabilizar las definiciones culturales de la sexualidad de las mujeres.

16 Clifford Adams, "Making marriage work", en *Ladies' Home Journal*, junio de 1950, p. 26.

nidos. La columna daba por sentado que el rol apropiado para una esposa era el de ser un ama de casa adecuada. La columna estaba basada en casos de la vida real y era compilada por Dorothy Cameron Disney. Conforme con el multiperspectivismo defendido por el espíritu psicológico, el caso era presentado como una superposición de varios puntos de vista: el del marido, el de la esposa y el del psicólogo. Su mensaje ponía las técnicas y el conocimiento de la psicología al servicio de definiciones del matrimonio de tipo patriarcal, en tanto legitimaban las relaciones de poder entre hombres y mujeres dentro de la familia, responsabilizando a las mujeres por la violencia y el descuido de los hombres e instruyéndolas para que entendieran el punto de vista del hombre y, de manera más general, obligándolas a rendir cuentas por el bienestar del matrimonio. Por ejemplo, en 1960 una mujer que se quejaba porque su marido le había pegado más de una vez, y que en consecuencia se había ido a la casa de su madre, concurrió a numerosas sesiones de orientación psicológica, al cabo de las cuales, "reevaluando la relación con Lance, ella pudo percibir sus propios errores. Vio que sus acciones y sus actitudes habían incrementado los sentimientos de inseguridad de Lance, lo habían enajenado y lo habían alentado a enfurruñarse y comportarse como un matón juvenil. La mujer entendió que había privado a Lance del orgullo de la paternidad y había convertido a Susie [la hija bebé de ambos] en rival de su padre".[17] Claramente, la nueva jerga y la nueva perspectiva de la psicología eran movilizadas para hacer responsables a las mujeres de los éxitos y los fracasos del matrimonio, e incluso de la violencia de sus maridos. Así, al menos inicialmente, gran parte de la psicología popular se hacía eco de la estructura patriarcal del poder dentro de la familia y la reforzaba, incluso cuando afirmaba que se proponía reformarla. Como señaló una autora, durante ese período "reinaba orgullosamente la misoginia psicoanalítica"[18] como vocabulario psicológico, usado para justificar la desigualdad entre los géneros e incluso para menospreciar a las mujeres.

La cultura popular de las décadas de 1930 y 1940 parecía ser particularmente receptiva a los elementos misóginos que operaban en el psicoanálisis.[19] Los psicoanalistas recomendaban a las mujeres "volver a casa y ocu-

17 Paul Popenoe, "Can this marriage be saved?", en *Ladies' Home Journal*, junio de 1960, p. 22.

18 Buhle, *Feminism and its discontents: A Century of struggle with psychoanalysis*, p. 206.

19 Por ejemplo, el exitoso best-seller espontáneo *A generation of vipers* (1942) sugería que la estadounidense era una sociedad enferma porque las mujeres habían

par su posición importante pero subordinada en la familia patriarcal".[20] La psicología popular no sólo utilizaba la jerga de la psicología para promover puntos de vista misóginos y patriarcales, sino que también desestimaba las perspectivas del feminismo. Por ejemplo, en el influyente *Modern woman: The lost sex*, publicado en 1947, Ferdinand Lundberg y Marynia Farnham (periodista y psiquiatra, respectivamente) afirmaban que el feminismo era una "profunda enfermedad" que infectaba al "organismo psicobiológico más perturbado: la madre".[21]

En resumen, durante la Guerra Fría –e incluso un tiempo después de ella–, las versiones populares del psicoanálisis eran particularmente adversas al feminismo y utilizaban la jerga analítica de la psicología para reforzar las visiones tradicionales de las mujeres. Dada la importancia de la psicología en la cultura popular, no resulta sorprendente que su auspicioso comienzo en la década de 1920, durante la cual los bohemios y las activistas feministas le habían dado la bienvenida a la apertura sexual prometida por el psicoanálisis, fuera seguido por una sospecha creciente e incluso por el rechazo del psicoanálisis por parte de las feministas.

En 1946 se sancionó la Ley Nacional de Salud Mental.[22] Mientras que hasta entonces el trabajo de los psicólogos se había limitado al ejército, a las empresas y al cuidado de los enfermos mentales, con la ley de 1946 los psicólogos pudieron ampliar el alcance de su acción para incluir a ciudadanos comunes. Del mismo modo como Elton Mayo había querido promover la felicidad en la empresa, los nuevos sanadores de la psiquis se promovían a sí mismos como facilitadores de la armonía dentro de la familia. La gente común de clase media que luchaba con el problema común de tener una buena vida se veía cada vez más atraída hacia el ámbito de

---

castrado a sus maridos y privado a sus hijos de su masculinidad. Utilizando la jerga del psicoanálisis, el autor del libro, Philip Wylie, declaraba a las mujeres responsables por la declinación del liderazgo y de los valores democráticos. O, para tomar otro ejemplo, en 1944 la película de Hollywood *Lady in the dark* (*Una mujer en la penumbra*) utilizaba temas psicoanalíticos (tales como el deseo reprimido, el inconsciente y el complejo de Edipo) para transmitir el mensaje básico de que la mujer trabajadora estaba destinada a ser infeliz, y que su felicidad sería recuperada cuando encontrara un hombre que pudiera dominarla.

20 Buhle, *Feminism and its discontents: A Century of struggle with psychoanalysis*, p. 173.

21 Marynia F. Farnham, *Modern woman: The lost sex*, Nueva York, Harper, 1974, citado en Ellen Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 278.

22 Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*.

pericia de los psicólogos. Y de hecho, tal como lo ha documentado Ellen Herman, la salud mental comunitaria tuvo éxito en la provisión de nuevos servicios –psicoterapéuticos en su énfasis– a una nueva clientela que era más grande, mejor educada y más de clase media.[23] La legislación federal, a su vez, brindó la infraestructura necesaria para apoyar a una psicología y una psiquiatría orientadas hacia la comunidad durante las décadas de 1950 y de 1960, con el resultado de que la psicología expandió el alcance de su influencia hacia la gente "normal", esto es, hacia los miembros de las clases medias-medias y medias altas que vivían en las grandes zonas metropolitanas.[24] En la década de 1960, la reorientación de los intereses profesionales y de la clientela de los psicólogos hacia la "gente normal" no sólo expandió el mercado de los servicios terapéuticos sino que también marcó un giro dramático en la identidad social de los grupos que consumían sus servicios. Hacia la década de 1960, la psicología se había institucionalizado por completo y se había convertido en un aspecto intrínseco de la cultura popular estadounidense.

La institucionalización plena de la psicología en la cultura estadounidense tuvo su reflejo idéntico en la institucionalización del feminismo –igualmente plena– en la década de 1970. De hecho, hacia mediados de la década de 1970, había una amplia red de organizaciones feministas en funcionamiento, incluyendo "clínicas para mujeres, cooperativas de crédito, centros de crisis para violaciones, librerías, periódicos, editoriales y asociaciones atléticas".[25] El feminismo se había convertido en una práctica institucionalizada, cuya fuerza creció con la creación de departamentos de estudios de la mujer en las universidades, que a su vez organizaban un amplio abanico de prácticas institucionales dentro y fuera de la universidad.[26]

Con su institucionalización, el feminismo y la psicología se volvieron cada vez más hostiles el uno con la otra. Durante la década de 1960, tropas de mujeres comprometidas con la causa del feminismo expresaron su crítica al psicoanálisis, cuestionando las premisas y la razón de ser de la disciplina. Entre las feministas fue ganando consenso la visión de que la psi-

23 Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*.

24 *Ibid.*

25 Bruce Schulman, *The Seventies: The great shift in American culture, society and politics*, Nueva York, Free Press, 2001, p. 171.

26 En 1970, en las universidades estadounidenses había menos de veinte cursos sobre las mujeres; dos décadas más tarde, había más de 30.000 cursos de ese tipo sólo en el nivel de grado (*ibid.*, p. 172).

cología reforzaba los roles tradicionales de los géneros y la desigualdad.[27] El lugar donde esa voz sonó de manera más estridente fue el libro *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan.[28] Haciéndose eco de numerosas críticas feministas que habían acusado al establishment terapéutico de denegarles la libertad a las mujeres, Friedan atacaba al "freudismo" por haber esencializado le feminidad.[29] Durante la década de 1960, las feministas de la segunda ola del movimiento convirtieron a Freud en su archienemigo, en gran medida debido a lo que muchas percibían como el determinismo biológico presente en la teoría de Freud, que era visto a su vez como una justificación de las diferencias sexuales y de la desigualdad. Las feministas también acusaban al psicoanálisis de reforzar e incluso de empeorar la dependencia de las mujeres respecto de los hombres. Tomando como evidencia el rol de los psicólogos en la cultura popular estadounidense, muchas feministas acusaban a la psicología de reconciliar a las mujeres con la definición patriarcal de la familia y de utilizar la autoridad de la ciencia para justificar la existencia de una esencia femenina. En una frase que se hizo célebre, Kate Millett llamó a Freud "la fuerza contrarrevolucionaria individual más fuerte en la ideología de la política sexual".[30] Otras críticas feministas argumentaban que la psicoterapia era usada como un modo de clasificar a las mujeres como locas ya fuere cuando no se conformaban con sus roles o cuando expresaban, a través de un comportamiento atípico, lo que era esencialmente angustia social.[31] "Así como las mujeres han sido controladas a través de la caza de brujas, el sati, el atado de pies en China o la esclavitud sexual, en la actualidad son controladas mediante

27 Los desafíos a la comprensión psicológica y psicoanalítica de las mujeres habían sido expresados ya desde la década de 1920, pero en su mayoría a través de otras psicoanalistas mujeres. Las críticas feministas tempranas al psicoanálisis fueron llevadas a cabo por colegas profesionales que no buscaban socavar la disciplina misma.

28 Betty Friedan, *The feminine mystique*, Nueva York, Norton, 1963 [trad. esp.: *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar, 1974].

29 Hablando acerca de las ciencias sociales en general y de la psicología en particular, Betty Friedan aseguraba que "en lugar de destruir los viejos prejuicios que restringían las vidas de las mujeres, en los Estados Unidos las ciencias sociales les otorgaron una autoridad renovada (*ibid*., p. 117).

30 Citado en Buhle, *Feminism and its discontents: A Century of struggle with psychoanalysis*, p. 209.

31 Véase Elizabeth Lunbeck, *The psychiatric persuasion: Knowledge, gender, and power in modern America*, Princeton, Princeton University Press, 1994; Jane Ussher, *Women's madness: Misogyny or mental illness*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1992.

su catalogación como 'locura' y de la consiguiente terapia, a la que algunas feministas ven como una 'violación mental'."[32] Para las feministas, estas manifestaciones de "locura" o de "patología" eran o bien una construcción social dirigida a controlar la conducta de las mujeres dentro de una estructura patriarcal, o bien una respuesta válida a las formas reales de angustia producidas por la opresión.

Pero, a pesar de su hostilidad declarada, y de manera concomitante con ello, la alianza (cultural) de la psicología y el feminismo demostró ser una de las más fuertes del siglo XX. ¿Cómo podemos explicar esto?

Alianzas discursivas

Ellen Herman ha sostenido que, a pesar de sus diferencias, las doctrinas terapéutica y feminista pudieron coincidir debido al trabajo de feministas concienzudas que demostraron que diagnósticos tales como "histeria" y "depresión" habían sido categorías forjadas por hombres para deslegitimar, excluir e inutilizar a mujeres impotentes que lo que estaban haciendo era protestar por su condición social.[33] Herman atribuye esto al hecho de que los psicoterapeutas fueran alternativamente "capaces de apaciguar y de exacerbar las rupturas sociales y políticas".[34] Tal como ella lo expresa, la psicología fue capaz de "construir lo femenino" y simultáneamente ayudó a construir lo "feminista".[35] Pero todavía no queda claro de qué manera el mismo discurso podría hacer ambas cosas.

Una perspectiva posible podría afirmar que los textos son inestables y que pueden ser apropiados por los actores según sus necesidades y sus estrategias. Esta perspectiva supone que el significado no tiene importancia intrínseca. Mientras que la mayoría de los sociólogos culturales está de acuerdo con William Sewell en cuanto a que "las que son tomadas como certezas o verdades de los textos o los discursos son en realidad discutibles e inestables",[36] igualmente hay un límite para su plasticidad. Los usos sociales de los textos deben estar en consonancia con algunos de sus significados, y tal consonancia tiene lugar no a pesar sino *debido* al hecho de que estos

32 Ussher, *Women's madness: Misogyny or mental illness*, p. 166.

33 Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970.*

34 *Ibid.*, pp. 278, 303.

35 *Ibid.*, p. 280.

36 William H. Sewell Jr., "The concept(s) of culture", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 50.

significados son a menudo ambivalentes o contradictorios.[37] De hecho, a pesar de las opiniones patriarcales o misóginas de los psicólogos, me gustaría sostener aquí que, desde el comienzo, las categorías del discurso psicológico contenían ciertas afinidades con el pensamiento feminista. Esto es así porque, al destilar sus consejos, los psicólogos adoptaban una postura científica, y la mirada científica, a su vez, tendía a corroer la estructura tradicional del matrimonio al convocar a un cuestionamiento de sus normas. Además, al utilizar las categorías intrínsecamente individuales de la psicología, los psicólogos cuestionaban el matrimonio normativo tradicional, y al hacerlo recurrían a valores y a conceptos derivados no del núcleo duro de la política feminista, sino de una sensibilidad feminista incipiente que había impregnado el clima cultural del siglo XX (aunque con diferentes grados de intensidad a lo largo del siglo). La psicología y el feminismo, ambos ya popularizados, se fusionarían a la larga para formar una matriz cultural y cognitiva única y poderosa.

¿MÁS ALLÁ DE SU VOLUNTAD? LOS PSICÓLOGOS Y EL MATRIMONIO

Hacia fines de la década de 1930 comenzaron a aparecer clínicas especializadas en el tratamiento de la discordia matrimonial, y a principios de la década de 1950 el campo de la orientación psicológica estaba ya bien establecido, pues tenía una organización profesional de nivel nacional (la Asociación Americana de Orientadores Matrimoniales) y un plan de estudios estandarizado para capacitar a los orientadores. La asociación publicaba guías con el objetivo de que la capacitación acreditada a ser brindada a los orientadores incluyera "la psicología del desarrollo de la personalidad y de las relaciones interpersonales, elementos de psiquiatría, biología humana [...], sociología del matrimonio y de la familia y técnicas de orientación psicológica".[38] Como sugiere la frase citada, se requería una nueva actitud hacia el matrimonio para conferirle legitimidad a la profesión. Esta nueva actitud era provista por la ideología de la ciencia entendida como un esfuerzo impersonal de búsqueda de la verdad. Así, lo que se requería de los orientadores psicológicos era una "actitud científica [...], especialmente

37 Véase Michael Walzer, *Exodus and revolution*, Nueva York, Basic Books, 1984 [trad. esp.: *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat, 1986].

38 Janet Fowler Nelson, "Current trends in marriage counseling", en *Journal of Home Economics*, N° 44, abril de 1952, p. 8.

en el campo de la conducta humana y de la capacidad de discutir problemas sexuales objetivamente".[39] La nueva ciencia sugería que una relación podía ser examinada desde un punto de vista neutral, lo que, a su vez, implicaba que también podía ser criticada. Si la infelicidad marital podía ser remediada científicamente, la búsqueda desesperada de un modo de vida mejor implicaba que los hombres y –especialmente– las mujeres examinarían ansiosamente sus relaciones. Entonces, los psicólogos supusieron desde el principio que un buen matrimonio no consistía simplemente en la capacidad de atenerse a ciertas normas de conducta apropiada; más bien, tenía que satisfacer a individuos (inevitablemente diferentes). Con el objetivo de hacerse indispensables, los psicólogos se dedicaron a lo que Michel Callon llama la "problematización", o el planteo de los problemas de tal manera que para resolverlos se hacía necesaria la intervención de los científicos. Los científicos definen los problemas y las identidades "de modo tal que se establecen a sí mismos como un punto de pasaje obligatorio en la red de relaciones" que están construyendo.[40] Al afirmar que las reglas tradicionales del matrimonio tradicional eran inútiles, que los matrimonios eran inherentemente complicados y que los buenos matrimonios debían satisfacer las necesidades emocionales de mujeres y hombres, los psicólogos podían ahora redefinir el matrimonio en los términos que mejor se acomodaran a su propia pericia. En otras palabras, los psicólogos utilizaron diversas estrategias para construir y objetivar el matrimonio como una empresa que acarreaba incertidumbre.

Al intentar diferenciar su contribución a los problemas del matrimonio (y tal como había ocurrido en el caso de la empresa), los psicólogos fomentaron la idea de que un cierto tipo de personalidad era más propicio que otros para un buen matrimonio. Los atributos femeninos que podían haber sido percibidos como virtuosos en el siglo XIX eran percibidos ahora como características que impedían una intimidad auténtica. Lynn, una mujer que acudió en busca de los servicios del doctor Popenoe (el mismo profesional que había explicado y exonerado la violencia contra las esposas), es descrita en una de las columnas como una esposa ideal que crió a cuatro hijos, siempre hizo lo mejor para alentar la carrera de su esposo y respondió a sus malos humores y a sus fracasos con aliento y alegría. Sin

39 Janet Fowler Nelson, "Current trends in marriage counseling", p. 254.

40 Michel Callon, "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of Saint Brieuc Bay", en John Law (ed.), *Power, action, and belief: A new sociology of knowledge?*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 204.

embargo, había un gran problema en su personalidad: era inhibida (una palabra que a los psicólogos les gustaba utilizar y que muy rápidamente se difundió en las manifestaciones de la cultura popular). Ella misma lo reconocía: "No hablo libre ni fácilmente con extraños, he sido tímida desde que tengo memoria".[41] El psicólogo estaba de acuerdo:

> En la superficie, Lynn parece poseer todos los ingredientes de un buen matrimonio: hijos saludables, una casa hermosa, finanzas estables, trabajo satisfactorio. Sin embargo, estos ingredientes no han traído a la relación algunas cualidades que personas menos capacitadas académicamente suelen introducir en el matrimonio: la intimidad y el auténtico compañerismo. Como esposo y esposa, no compartieron metas comunes y sólidas: no tuvieron objetivos que los hicieran unir sus fuerzas.[42]

Clifford Adams, mencionado anteriormente, coincidía con el doctor Popenoe. A pesar de sus opiniones conservadoras acerca del matrimonio y del rol de las mujeres en él, en un cuestionario realizado en 1950 preguntaba: "¿Es usted inhibida?", con lo cual quería significar que ser "muy modesta y circunspecta" o que tener "modales correctos o casi perfectos" podía impedir una intimidad auténtica.[43] Lo que antes era visto como una elogiable combinación de devoción, corrección y control de sí era visto ahora como una incapacidad para desarrollar una opinión propia y una personalidad sociable. Y esta incapacidad, afirmaban los psicólogos, era un obstáculo para alcanzar una intimidad auténtica. De hecho, debido a que la vocación de la psicología era definir qué personalidad era "saludable" y cuál no, y debido a que las discusiones sobre la salud minaban las discusiones sobre normas morales, el éxito del matrimonio dependía ahora de atributos personales antes que de atributos morales. Incluso, más específicamente, estos atributos prescritos alejaban mucho a las mujeres de los roles y las virtudes que les habían sido asignados durante la era victoriana. Siguiendo otra vez la terminología de Michel Callon, podemos llamar a este aspecto del trabajo científico "fase para interesarse" [*intéressement*], o la construcción de "dispositivos que podían ser colocados entre ellos [los actores examinados por los científicos] y todas las demás entidades que quieren definir sus identidades de otra manera. A interesa a B cortando o debili-

41 Popenoe, "Can this marriage be saved?", p. 144.
42 *Ibid.*, p. 146.
43 Clifford Adams, "Making marriage work", en *Ladies' Home Journal*, marzo de 1950, p. 26.

tando los vínculos entre B y el grupo invisible (o a veces bastante visible) de otras entidades C, D, E, etc., que pueden querer conectarse con B".[44] Para estabilizar las nuevas identidades de las mujeres (casadas o que aspiran a casarse), los psicólogos se liberaron del orden normativo tradicional que había presidido al matrimonio.

Una vez que el matrimonio ya no era definido por un discurso moral sobre la virtud, su definición se tornó más abierta y por ese motivo más incierta. Lo que hacía bueno a un matrimonio era su capacidad para que hombres y mujeres se entendieran y obtuvieran placer mutuo con la presencia del otro. Los psicólogos sugerían así que dependía de los individuos lograr un buen matrimonio, y que de ellos era la responsabilidad por su éxito o su fracaso. Esta definición conllevaba una mayor incertidumbre acerca de las reglas que debían gobernar la conducta de los hombres y las mujeres en el matrimonio. Al hacer que el éxito o el fracaso dependieran de una constitución emocional adecuada, los psicólogos no sólo cuestionaban los roles de género tradicionales sino que también convocaban a las personas a centrarse en sí mismas como individuos y a refinar el arte de la individualidad emocional. Al convocar a las mujeres a convertirse en individuos completamente desarrollados, el psicólogo como científico podía dedicarse al tercer aspecto importante de la apropiación científico-terapéutica del matrimonio, esto es, al "enrolamiento", término que "designa el dispositivo mediante el cual una serie de roles interrelacionados es definida y atribuida a los actores que los aceptan".[45] Las mujeres serían enroladas por la psicología cuando fueran convocadas a convertirse en individuos plenos.

Debido a que el discurso terapéutico estaba centrado por definición en los individuos, era también un discurso individualista, que les ordenaba a hombres y a mujeres que se colocaran a sí mismos en el centro de su plan de vida, con el resultado de que –sin tener la intención explícita de hacerlo– minaban el compromiso tradicional hacia la familia, que se basaba en el sacrificio. Por ejemplo, el ya mencionado Clifford Adams, que tenía una visión conservadora y patriarcal del matrimonio y del género, podía escribir al mismo tiempo, en un libro publicado en 1946 (dirigiéndose a las mujeres), que "hay tres cosas, y no una, que deben ser consideradas [para elegir a una pareja]: 1. Lo que usted quiere. 2. Lo que

44 Callon, "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of Saint Brieuc Bay", p. 208.

45 *Ibid.*, p. 211.

usted necesita. 3. Lo que usted puede obtener".[46] En otro artículo en que daba tres consejos acerca de cómo restablecer un matrimonio, la doctora Joyce Brothers anotaba:

> Póngase a sí misma en primer lugar, al menos por un tiempo. La sociedad ha lavado el cerebro de las mujeres para que crean que siempre deberían dar prioridad a las necesidades de sus maridos y de sus hijos por sobre las propias. La sociedad nunca ha impreso en las mujeres, como sí lo ha hecho en los hombres, la necesidad humana de ponerse a sí mismas en primer lugar.
>
> No estoy defendiendo el egoísmo. Estoy hablando de las cosas básicas de la vida. Usted es quien debe decidir cuántos hijos quiere tener, qué clase de amigos quiere tener y qué clase de relaciones desea mantener con su familia.[47]

Lo que al fin y al cabo era una forma inflexiblemente acérrima de individualismo se presentaba como una de "las cosas básicas de la vida", debido precisamente a que un individualismo tal era el supuesto de trabajo fundamental del cuerpo de habilidades de los psicólogos. Mucho antes de que el feminismo hubiese hecho incursiones profundas en la cultura general, esta psicóloga más bien conservadora alentaba a las mujeres a desarrollar su individualidad, y al hacerlo abría una brecha entre el sentido del yo de las mujeres y su rol doméstico. Tal como lo sugería sucintamente uno de los muchos artículos acerca del mejoramiento del matrimonio, la clave para una buena experiencia en ese sentido era "saber lo que usted quiere, decir lo que quiere y obtener lo que quiere".[48] Este énfasis en los deseos y las necesidades –inherente al discurso terapéutico– explica por qué ese lenguaje demostró ser más compatible con los objetivos del feminismo de lo que muchos de sus detractores han señalado. La psicología, simplemente, alentaba a los actores a examinar críticamente sus roles sociales.

Al mismo tiempo que deslegitimaba el modelo tradicional de la esposa devota, el discurso terapéutico comenzaba a legitimar algo que anteriormente había estado prohibido dentro del matrimonio: los conflictos entre sus miembros. La concepción tradicional del matrimonio sostenía que la discordia era producto de la inmadurez o del egoísmo –generalmente por

46 Clifford Adams, *How to pick a mate*, Nueva York, Dutton, 1946, p. 91.
47 Joyce Brothers, "Make your marriage a love affair", en *Readers' Digest*, marzo de 1973, p. 80.
48 Terri Brooks, "A better marriage", en *Redbook*, agosto de 1988, p. 142.

parte de las mujeres–, y que debía ser eliminada de la domesticidad matrimonial.[49] Un buen matrimonio era un matrimonio sereno.[50] En contraste con ello, la nueva concepción terapéutica marcaba una desviación respecto de esa visión: debido a que los psicólogos se ocupaban principalmente del conflicto humano, ahora, si no justificaban la presencia del conflicto, al menos lo hacían parecer natural, afirmando que era parte inevitable de la vida matrimonial. "Las diferencias entre los esposos son parte inevitable del matrimonio, del mismo modo como las diferencias entre dos individuos son parte inevitable de la vida".[51] Esta naturalización del conflicto en las interacciones humanas puede ser fácilmente explicada por el hecho de que para afirmar sus conocimientos los psicólogos presentaban el conflicto como inevitable pero superable, y sugerían que, si se los abordaba con cuidado, los conflictos maritales podían ser contenidos e incluso resueltos. Por ejemplo: "No son las peleas entre los esposos las que rompen los matrimonios; lo que produce la ruptura es no saber cómo pelear, o tener miedo de hacerlo, o no tener nada por qué pelear".[52] Mientras que en el pasado se hacía depender la armonía marital de la virtud moral y el buen carácter, ahora, y cada vez más, se hacía depender un buen matrimonio de las habilidades técnicas adecuadas para manejar conflictos. El matrimonio debía ser examinado "objetivamente", y una relación debía ser examinada desapasionadamente, mediante el análisis de sus componentes. De esta visión se deducía también que el conflicto no era resultado de un comportamiento moral defectuoso sino más bien el resultado de interacciones equivocadas o inapropiadas, reparables con ayuda de ciertas técnicas. Por ejemplo, un artículo de *Redbook* cita un párrafo del doctor Popenoe:

> El modo como veo que algunas parejas quedan atrapadas es a través de la culpa. [...] Si alguien lo está culpando a uno, uno debe defenderse. De modo que, no importa lo que uno haga, lo primero es reducir o eliminar la culpa. [...] Una vez que uno advierte que el problema es interaccional, *tiene que asumir su responsabilidad por contribuir a él*. No importa quién lo empezó (cursivas mías).[53]

49 Un ejemplo de esto es John J. Anthony, *Marriage and family problems*, Nueva York, Doubleday, Doran, 1939.

50 Véase Peter Stearns, *American cool: Constructing the 20th Century emotional style*, Nueva York, New York University Press, 1994.

51 Adams, "Making marriage work", p. 26.

52 Natalie Winslow, "How to assault a husband safely", en *Mademoiselle*, julio de 1958, p. 71.

53 *Ibid.*, p. 123.

Este nuevo marco etiológico ayudó a separar el juicio moral de los conflictos de pareja, a despersonalizar los problemas y a hacer que los hombres llevaran una parte mayor que antes en la responsabilidad por la disfunción de la pareja matrimonial. La proposición de que los problemas que asolaban a las parejas eran resultado de una interacción, antes de que del "mal" carácter de una persona, simultáneamente redistribuyó la responsabilidad y desactivó el juicio moral. Al afirmar que hombres y mujeres compartían la responsabilidad por los matrimonios desavenidos, los psicólogos podían incrementar el alcance de su clientela y localizar la causa del problema en la noción intangible, pero aun así objetiva, de "interacción".

Lo nuevo en las visiones de Popenoe o de Adams (dos psicólogos elegidos aquí precisamente por sus opiniones conservadoras) era su intento de entender las reacciones de hombres y mujeres entre sí como el resultado de sus experiencias infantiles. Para utilizar el vocabulario de la psicología, que atribuía las disfunciones y el desajuste a las experiencias infantiles defectuosas, estos psicólogos –así como muchos otros– concebían la discordia familiar como fruto de la "personalidad infantil" o de la "inmadurez", características de mujeres pueriles que eran incapaces de comprender y de satisfacer las necesidades de sus maridos, y de hombres inmaduros que necesitaban crecer y aceptar sus nuevas obligaciones y sus nuevas responsabilidades. Esto pudo no haber tenido un impacto directo e inmediato en la autopercepción de los hombres, pero sí transformó los modos en que las mujeres concebían su relación con los hombres y con el matrimonio. Tal como había ocurrido en el caso de la empresa, el hecho mismo de que se dijera ahora que el matrimonio estaba sujeto a reglas y a técnicas de manejo ayudó a socavar las certidumbres morales y normativas que habían sido el bastión del matrimonio tradicional. Al desligar la moral de las prácticas sociales, la psicología abrió en los hechos esas prácticas para su evaluación, su cuestionamiento y su crítica. Esto ayudó a su vez a abrir las prácticas maritales a un nuevo proceso de examen de aquello que constituía la personalidad adecuada para un buen matrimonio.

Para ser particularmente efectivo, entonces, un nuevo discurso no necesita cambiar directamente el contenido de las propias creencias; debe crear primero la incertidumbre acerca de las propias creencias establecidas y acerca de los modos de hacer las cosas, e inculcar una *actitud crítica*. Esto es precisamente lo que los psicólogos hicieron muy hábilmente en relación con el matrimonio. Es así que, en este contexto, el feminismo y la psicología se encontrarían y se fusionarían en una matriz cultural común.

LO QUE EL FEMINISMO Y LA PSICOLOGÍA TIENEN EN COMÚN

Desde el comienzo, y más decisivamente desde la década de 1960 en adelante, las feministas se sirvieron del discurso terapéutico para conferir sentido a los problemas de las mujeres y concebir estrategias para superarlos. Para ayudar a crear las estrategias para las luchas de las mujeres, el feminismo de la segunda ola recurrió intensamente a algunas de las ideas culturales básicas de la psicología, al mismo tiempo que repudiaba al psicoanálisis y la psicología. Pero el feminismo y la psicología resultaron al final aliados, porque compartían ideas y categorías cognitivas básicas que en última instancia derivaban de la experiencia social de las mujeres. Tanto el discurso feminista como el psicológico eran discursos preocupados principalmente por la "cuestión humana", y –en su conjunto– enfrentaban y formulaban cuestiones similares relacionadas con la viabilidad de la familia y con el rol de las mujeres en ella. Además, debido a que la psicología y los psicólogos utilizaban la cultura popular como un lugar para expandir su influencia, y debido a que tantas de las primeras revistas de circulación masiva estaban orientadas a las mujeres, la psicología se convirtió de hecho en una creencia cultural femenina. Quizá debido a que los psicólogos y su clientela se estaban feminizando, las críticas que las feministas lanzaban contra el conductismo, contra la esencialización del hombre y de la mujer llevada a cabo por Freud y contra la indiferenciación de género de la relación analítica podían encontrar oídos dispuestos entre los propios psicólogos.[54] En la medida en que las ideas pueden ser transferibles y traspuestas de un dominio de la experiencia a otro, o de una esfera institucional a otra, el feminismo y la psicología podían tomarse elementos prestados el uno de la otra.[55] Las categorías de pensamiento y de discurso circulaban libremente de una doctrina a la otra.

Por ejemplo, Ellen Herman ha observado que la práctica de la "concientización" –central para el movimiento feminista– era en gran medida un préstamo de la visión terapéutica del mundo.[56] En la medida en que los

54 Para algunas de estas críticas, véanse Kate Millett, *Sexual politics*, Nueva York, Ballantine Books, 1970 [trad. esp.: *Política sexual*, México, Aguilar, 1975], y Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and feminism*, Nueva York, Pantheon Books, 1974 [trad. esp.: *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona, Anagrama, 1976].

55 Véase Bourdieu, *Distinction: A social critique of the judgement of taste*, o Paul J. DiMaggio, "Culture and cognition", en *Annual Review of Sociology*, N° 24, 1997, p. 263, acerca de la posibilidad de trasponer ideas.

56 Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*, pp. 276-304.

grupos de concientización demandaban la revelación pública de los propios secretos (familiares) más oscuros y ponían a la familia bajo un lente de aumento, el proyecto de la liberación de las mujeres era muy compatible con el lenguaje y el léxico de la terapia. Más notorio aun, el feminismo y la terapia compartían la idea de que el autoexamen podía ser liberador, de que la esfera privada podía y debía ser objeto de una evaluación objetiva y una transformación y de que era necesario que las emociones que pertenecían a la esfera privada fueran convertidas en representaciones públicas. Además, si las feministas localizaban el origen de las luchas de las mujeres dentro de la familia, esto era así porque el psicoanálisis y la psicología ya le habían otorgado a la familia un lugar central en el proceso de la formación o la deformación de la identidad. Antes de que las feministas hicieran de la familia una buena categoría con la que pensar y acerca de la cual pensar, el psicoanálisis ya había hecho lo mismo afirmando que las dinámicas familiares estaban inscritas dentro de la psiquis, que definían de manera central quiénes éramos y que eran responsables de nuestro bienestar general. En resumen, el feminismo pudo convertir a la familia en un objeto de la emancipación emocional y política debido a que el psicoanálisis ya había convertido a la familia en un objeto de conocimiento y en el lugar principal de la propia emancipación.

Otra característica compartida por la psicología y el feminismo era que ambos requerían e inculcaban intensas formas de reflexividad. Analizando los modos en que las mujeres han sido pintadas en el arte occidental, el escritor John Berger sugiere:

> Una mujer debe contemplarse continuamente. Ha de ir acompañada casi constantemente por la imagen que tiene de sí misma. Cuando cruza una habitación o llora por la muerte de su padre, a duras penas evita imaginarse a sí misma caminando o llorando. [...]
>
> Y así llega a considerar que la *examinante* y la *examinada* que hay en ella son dos elementos constituyentes, pero siempre distintos, de su identidad como mujer.[57]

El discurso terapéutico se injertaba a sí mismo dentro de esta forma particular de la subjetividad femenina, una subjetividad en la que una mujer nunca termina de convertirse completamente en un sujeto, porque ella es

57 John Berger, *Ways of seeing*, Londres, British Broadcasting Corporation, 1972, p. 46 [la cita corresponde a la edición en español: *Modos de ver*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2000, p. 54].

para sí misma un objeto, y por lo tanto se toma a sí misma y toma su vida interior como objetos de estudio. De manera similar, el discurso feminista invitó a las mujeres a contemplar las bases de su propia conciencia y a transformarla. De esa manera, solicitaba el mismo tipo de reflexividad que había sido un atributo de la conciencia de las mujeres.

Y hay todavía otro rasgo común entre los discursos terapéutico y feminista, que es el foco puesto en la posición contradictoria de las mujeres, a lo largo del siglo XX, en la coyuntura de dos poderosas series de valores: una de cuidado y crianza, y otra de autonomía y confianza en sí misma.

> Las mujeres son vistas como personas que tienen obligaciones hacia otros y responsabilidad respecto de ellos, tales que invalidan, o al menos complementan, aquellas obligaciones y responsabilidades que tienen para consigo mismas. La identidad femenina es situada en el "entremedio". El ideal para las mujeres es diferente de aquel que tiene la gente en general, y ambos no pueden ser logrados al mismo tiempo por cualquier mujer. Cada mujer debe fracasar incluso si tiene éxito.[58]

El discurso psicológico satisfacía rasgos fundamentalmente conflictivos de la existencia social de las mujeres, promoviendo simultáneamente el cuidado y la independencia. También en este caso, los paralelos con el feminismo son asombrosos, pues la independencia y la crianza eran dos temas centrales del feminismo y constituían los dos polos de la tensión con la cual tenían que luchar para concebir a la nueva mujer. Aun cuando aprobara el matrimonio tradicional y los roles de género, la psicología erosionó el edificio cultural sobre el que había sido construido el matrimonio. Tanto el feminismo como la terapia concebían a la familia como una institución de la que era necesario liberarse, pero también como una institución que debía ser reconstruida siguiendo la voluntad y el deseo individual.

Otro aspecto importante de la afinidad y la compatibilidad ocultas entre los dos discursos reside en la importancia que cada doctrina cultural le otorgaba al sexo y a la sexualidad. Cuando, luego de la Segunda Guerra Mundial, los psicólogos emergieron como principales proveedores de orientación para las familias angustiadas, lo hicieron en el contexto de un ideal ya firmemente establecido acerca del placer sexual. Como ya se ha advertido en numerosas ocasiones, el impacto cultural de los psicólogos

58 Ellen Kaschak, *Engendered lives: A new psychology of women's experience*, Nueva York, Basic Books, 1992, p. 151.

o de los sexólogos había sido el de socavar la ética de la abstinencia, del control de sí mismo y de la pureza moral que habían prevalecido hasta entonces, y el de ofrecer nuevas guías para la sexualidad, investidas por la autoridad de la ciencia.[59] Por ejemplo, la enorme popularidad del Informe Kinsey, un libro que en su conjunto era un tratado seco y especializado acerca de la sexualidad humana, sugiere que en la década de 1950 la gente tenía una enorme sed de una orientación científica acerca de un tema que muy rara vez era debatido en público y acerca del cual había un grado importante de incertidumbre.[60] Durante las décadas de 1940 y 1950, "el problema de la mujer" se había convertido en "tema de una controversia de alcance nacional".[61] El discurso público estaba repleto, si no obsesionado, de análisis acerca de los deseos, los problemas y los fracasos femeninos. Antes que el feminismo, o al menos en paralelo con él, la psicología había construido "el problema de la mujer" como una cuestión sexual.

Ésta fue una de las cuestiones importantes en torno de las cuales la psicología se unió con el feminismo, debido precisamente al énfasis de este último en la liberación sexual. Se ha subrayado a menudo, con grados diversos de desasosiego o de aprobación, que la liberación sexual era uno de los temas principales del feminismo de la segunda ola. *Miedo a volar*, el exitosísimo libro de Erica Jong publicado en 1973, fue un ejemplo potente de los modos en que muchas mujeres que buscaban la libertad la encontraban en la afirmación del placer sexual fuera del matrimonio. De hecho, el feminismo "influyó mucho en las nuevas formas, más libres, de la sexualidad".[62] Otra vez se ve aquí que las diferencias que separaban a la psicología del feminismo eran tan profundas como las continuidades ocultas que había entre ambos.[63] Sin la revolución freudiana es difícil ima-

59 Joel Pfister y Nancy Schnog (eds.), *Inventing the psychological: Toward a cultural history of emotional life in America*, New Haven, Yale University Press, 1997, pp. 17-59.

60 El Informe Kinsey, de todas formas, parece haberse basado en datos y métodos de muestreo falsificados. Véase Nachman Ben-Yehuda, *Sacrificing truth: Archaeology and the myth of Masada*, Amherst, NY, Humanity Books, 2002.

61 William H. Chafe, *The paradox of change*, Nueva York, Oxford University Press, 1991, p. 176.

62 Schulman, *The Seventies: The great shift in American culture, society and politics*, p. 175.

63 Por ejemplo, cuando Alfred Kinsey cuestionó la teoría psicoanalítica de la sexualidad estableciendo la insensibilidad de la vagina y haciendo del clítoris el lugar principal de la satisfacción sexual, las feministas utilizaron esto como evidencia de que la visión freudiana de la sexualidad estaba teñida de prejuicios en contra de las mujeres. Sin embargo, yo sostendría que este argumento

ginar que la familia y la sexualidad hubiesen ocupado un lugar tan central en la teoría y en las tácticas políticas del feminismo. Para el psicoanálisis, la sexualidad no era sólo un nuevo objeto de conocimiento sino también un lugar positivo a través del cual y en el cual los hombres y las mujeres podrían buscarse a sí mismos, conformar sus yoes verdaderos y liberarse. No hubo formación cultural que tomara e implementara esta proposición tan activa y ávidamente como el feminismo, pues también consideraba la sexualidad como el lugar principal para la liberación de las mujeres.

Por último, el ser social de las mujeres está más mediado por el lenguaje y se caracteriza más por una atención sostenida a las emociones que el ser de los hombres. Por ejemplo, como se ha demostrado en numerosos estudios, las amistades entre mujeres se orientan hacia la expresión verbal de sentimientos.[64] La psicología –con su énfasis en la conversación y en los sentimientos– privilegió naturalmente habilidades que socialmente se definían como pertenecientes a las mujeres, tales como la introspección emocional, la verbalización y la centralidad del lenguaje en las relaciones íntimas. De hecho, podemos incluso decir que debido a que la psicología llamaba a las mujeres *y* a los hombres a adoptar una actitud eminentemente femenina en relación con el yo (para reflexionar sobre los propios sentimientos, para expresarlos y para entenderlos), contribuía a la feminización de la cultura emocional en general, llamando a los hombres a tornarse verbales, reflexivos y emocionales (véase el capítulo 3). Así, la psicología contribuyó a la legitimación de una actitud típicamente femenina en relación con el yo, convirtiendo a éste en un repositorio de sentimientos, y en relación con la percepción de las relaciones íntimas, como producto de la expresión verbal de emociones. En ese sentido, la psicología pareció ayudar a erosionar los límites culturales y emocionales que separaban a los hombres y a las mujeres.

La gran apertura de los psicólogos a las causas de las mujeres se vio facilitada por una serie de cambios que incluyeron una reacción contra el macartismo, la invención de la píldora anticonceptiva, la participación creciente de las mujeres en la fuerza de trabajo y el desarrollo por parte de

---

confunde la incompatibilidad intelectual y cultural, pues lo que hizo de la sexualidad de las mujeres un tema tan debatido, y lo que la determinó como lugar de la liberación de las mujeres, fue en primer lugar el hecho de que había sido considerada digna de ser investigada científicamente por Freud y sus seguidores.

64 Robert R. Bell, *Worlds of friendship*, Beverly Hills, CA, Sage Publications, 1981; M. A. Caldwell y L. A. Peplau, "Sex differences in same-sex friendships", en *Sex Roles*, N° 8, 1982, pp. 721-732.

la cultura de los consumidores de estrategias sofisticadas y poderosas para canalizar el desafío de los adolescentes a las prohibiciones de sus padres. Estos cambios se unieron en lo que se conoció como la revolución sexual de la década de 1960, en la que muchos libros ejercieron una influencia significativa en la legitimación de las nuevas tendencias sociales y culturales relacionadas con la sexualidad. Los informes de Kinsey sobre la sexualidad, *El sexo y la oficina* de Helen Gurley Brown, *Peyton Place* de Grace Metalious y *El experimento Harrad* de Robert Rimmer jugaron un rol importante en la creación de una nueva imaginación sexual.[65]

INTIMIDAD: UNA NUEVA IMAGINACIÓN EMOCIONAL

Juntos, la psicología y el feminismo abordaron la experiencia de las mujeres y formularon nuevos modelos de vínculos sociales dentro de la familia. De hecho, un matrimonio saludable iba a ser equiparado cada vez más con la noción de intimidad. La intimidad se convirtió en una nueva norma, una nueva forma social y un objeto de la imaginación romántica. David Shumway ha sostenido que alrededor de la década de 1970, y junto con el discurso acerca del romance, emergió un discurso de la intimidad. Este discurso difiere del romance no sólo en "contenido" sino también en los "modos y las formas" en los cuales son retratadas las relaciones.[66] Su lugar primario –aunque no exclusivo– es la literatura de autoayuda, localizada en la incierta línea de costura de la ciencia y la moralidad, y no, como en el caso del romance, en la ficción. La forma que tomaba la "intimidad" es la de la historia de un caso que presenta a una pareja problemática que requiere la ayuda de un médico o de un terapeuta. La intimidad no se relaciona con la presentación del amor como una promesa de felicidad; más bien, consiste en mostrar las trampas y los problemas involucrados

65 A. C. Kinsey, W. B. Pomeroy y C. E. Martin, *Sexual behavior in the human male*, Filadelfia, W. B. Saunders, 1948 [trad. esp.: *Conducta sexual del hombre*, Buenos Aires, Siglo xx, 1967]; A. C. Kinsey *et al.*, *Sexual behavior in the human female*, Filadelfia, W. B. Saunders, 1953; Helen Gurley Brown, *Sex and the single girl*, Nueva York, Avon, 1962; Grace Metalious, *Peyton Place*, Nueva York, Random House, 1956 [trad. esp.: *Peyton Place*, Barcelona, Ediciones R. Rorres, 1976]; Robert Rimmer, *The Harrad experiment*, Nueva York, Bantam Books, 1973 [trad. esp.: *El experimento Harrad*, Barcelona, Mayler, 1977].

66 David R. Shumway, *Modern love: Romance, intimacy, and the marriage crisis*, Nueva York, New York University Press, 2003, p. 149.

en las relaciones. El discurso de la intimidad puede verse en la emergencia de nuevos géneros, tales como las películas de Woody Allen o las novelas de John Updike acerca de la vida matrimonial.

El modelo cultural de la intimidad puede entenderse mejor como un modelo que se encuentra en la intersección de la psicología y el feminismo, cada uno de los cuales –por diferentes razones– se ve fascinado por la crítica del matrimonio y por la exposición de su desintegración, y cada uno de los cuales ofrece su propia versión acerca de cómo reconstruir el matrimonio bajo el eje del nuevo modelo cultural de la intimidad. Para comprender el contenido de este nuevo modelo cultural, me permitiré tomar un famoso ejemplo de William Howell Masters, un ginecólogo, y de Virginia Johnson, una investigadora en psicología, que en 1957 formaron un equipo para estudiar la sexualidad humana.[67]

Masters y Johnson continuaron una tradición de escritura acerca de la sexualidad comenzada por Havelock Ellis, que presentaba la actividad sexual como un rasgo humano natural y saludable.[68] Uno de los libros de Masters y Johnson, *El vínculo del placer*, publicado en 1974, era una guía explícita de la intimidad sexual dirigida más a un público amplio que a la comunidad científica.[69] Debido a que el libro fue escrito después de que la revolución sexual fuera –por así decir– consumada, vale la pena detenerse

67 Es interesante observar en ese respecto que la clínica actual trata la "compulsividad sexual", así como asuntos de intimidad, "trauma" y desórdenes de la alimentación, lo que sugiere que las herramientas desarrolladas por ella rápidamente "colonizaron" otras áreas del comportamiento.

68 En lugar de preguntarle a la gente por sus actividades sexuales, tal como había hecho Kinsey, Masters y Johnson observaron la actividad sexual en un escenario de laboratorio, desarrollando herramientas y técnicas para medir con precisión las respuestas físicas de setecientos hombres y mujeres durante la masturbación y las relaciones sexuales. En 1966, publicaron sus conclusiones en el libro *Human sexual response*, que rápidamente se convirtió en un best-seller internacional. Al igual que el Informe Kinsey, su libro fue muy popular y bien recibido por el público general. La investigación de Masters y Johnson era particularmente interesante porque, al igual que Freud, trataban las disfunciones sexuales y simultáneamente describían y prescribían una sexualidad saludable, y porque llevaron a cabo experimentos de laboratorio rigurosos y escribieron al mismo tiempo libros muy populares. Masters y Johnson crearon una de las primeras clínicas para el tratamiento de problemas sexuales y de pareja en los Estados Unidos.

69 William H. Masters, Virginia E. Johnson y Robert J. Levin, *The pleasure bond: A new look at sexuality and commitment*, Boston, Little, Brown, 1974 [trad. esp.: *El vínculo del placer: el compromiso de la pareja. Cómo reactivarlo y mantenerlo*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 2001].

en él, porque revela de qué manera el encuentro cultural del feminismo y la psicología produjo un nuevo modelo de intimidad. Precisamente debido a que Masters y Johnson rechazaban explícitamente tanto las teorías de Freud como el feminismo,[70] su libro ofrece una buena oportunidad de ilustrar de qué manera el feminismo y la psicología se habían convertido en el horizonte cultural que conformaba las metáforas culturales para pensar acerca del yo, las relaciones sexuales y la pareja. El préstamo y el reflejo en espejo de metáforas culturales entre la psicología y el feminismo, mutuos y a menudo inconscientes, se hizo más visible en la creación de un modelo y un ideal cultural de la intimidad.

En su historia intelectual del discurso psicoanalítico, Suzanne Kirschner definió la intimidad como una de las dos metas principales de la narrativa del autodesarrollo.[71] Es la "utopía, o al menos el paraíso menos fugaz de la vida ordinaria".[72] Esta forma de utopía ya era dominante durante el siglo XIX, pero en la década de 1950 tomó una nueva vida con cambios en la teoría psicológica que viraron desde la teoría del "impulso" hacia las relaciones interpersonales.[73] Este giro puso mucho más énfasis en los modos como el yo era formado dentro de una red de relaciones interpersonales. Los distintos representantes de la teoría de las relaciones de objeto –Melanie Klein, Heinz Kohut, D. W. Winnicott– veían el yo como una entidad que se desarrollaba desde dentro de una red de relaciones. Tal como lo resume Stephen Mitchell, el rasgo que define a esta visión es que "la lucha dinámica central a lo largo de la vida se da entre la poderosa necesidad de establecer, mantener y proteger los vínculos íntimos con los otros y los distintos esfuerzos por escapar de los dolores y los peligros implicados por dichos vínculos, la sensación de vulnerabilidad, la inmersión, la explotación y la pérdida".[74] Así, la oposición decimonónica entre un yo verdadero y un yo falso encontraba un eco en la distinción de Winnicott entre "verdadero self" y "falso self",[75] la que jugaba a su vez un rol importante en la definición

70 Véase David Allyn, *Make love, not war: The sexual revolution, an unfettered history*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 169.

71 Suzanne R. Kirschner, *The religious and romantic origins of psychoanalysis: Individuation and integration in post-freudian theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

72 *Ibid.*, p. 195.

73 Véase Stephen Mitchell, *Relational concepts in psychoanalysis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988.

74 *Ibid.*, p. 20.

75 Véase D. W. Winnicott, *Maturational processes and the facilitating environment: Studies in the theory of emotional development*, Nueva York, International

(algo tautológica) de la intimidad como una relación en la que uno podía expresar y de hecho encontrar al propio yo auténtico.

La noción de intimidad combinaba atributos tanto del discurso psicológico como del feminismo, pues se suponía que el modelo cultural de la intimidad conllevaba la revelación del yo verdadero y una sexualidad saludable. La sexualidad vino a constituirse como una metáfora maestra de los vínculos saludables e íntimos, y quizá por sobre todo de un yo liberado. Y la liberación tomaba la forma de un trabajo delicado de expresión emocional. Tal como afirmaba un artículo de *Redbook*, "el sexo es un encuentro muy íntimo, que incluye compartir sentimientos".[76] Así, la conciencia y la expresión emocionales estaban directamente conectadas con una sexualidad abierta y saludable. Según otro artículo de *Redbook*, "el camino hacia la comprensión de la propia pareja reside en ser franco y abierto acerca de los sentimientos".[77] O, tal como lo expresaban Masters y Johnson en *El vínculo del placer*,

> En lugar de tener como meta desempeñarse con gracia y con buen gusto, tenga como meta ser usted mismo: "Soy yo, me siento un poco atemorizado y un poco estúpido, pero me gustaría conocer cómo son otras experiencias". Ésa es la primera línea de comunicación: si uno no está en contacto consigo mismo, no puede estar en contacto con nadie más.
>
> Pero una vez que está al tanto de sus propios pensamientos y de sus propios sentimientos, deje que su pareja los conozca. Si tiene miedo, dígalo. Quizá, pueden descubrir juntos a qué le teme y por qué, y quizá su pareja pueda ayudarlo a encontrar maneras de superar gradualmente esos miedos. Luego, a medida que avanza, usted estará actuando de acuerdo con sus sentimientos, y no a pesar de ellos.[78]

Había unas pocas diferencias importantes entre la concepción victoriana y la concepción moderna del "yo verdadero": para los victorianos, la intimidad era una oportunidad para expresar el yo verdadero, y la expresión del yo verdadero no conllevaba ningún problema en especial; debía mera-

---

Universities Press, 1965 [trad. esp.: *El proceso de maduración en el niño: estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Barcelona, Laia, 1979].

76 Philip Sarrel y Lorna Sarrel, "The Redbook Report on sexual relationships", en *Redbook*, octubre de 1980, p. 73.

77 J. Barnard y M. Fain, "Five challenges that can make or break your marriage", en *Redbook*, abril de 1980, p. 178.

78 Masters *et al.*, *The pleasure bond: A new look at sexuality and commitment*, pp. 24-25.

mente ser realizada ante una persona digna de que les fueran confiadas las revelaciones acerca del yo. Pero ahora la revelación del yo verdadero parecía conllevar problemas especiales y requerir un cuidado especial: "La parte más dura de estar cerca de alguien es dar ese paso de descubrirse a uno mismo".[79] La intimidad era presentada como un bien precioso pero difícil de obtener, como una meta que el yo podía lograr sólo de manera dolorosa. Para citar al autor de un manual matrimonial publicado en la década de 1980 –que habría sido aprobado gustosamente por Masters y Johnson–: "De todos los componentes del matrimonio, la intimidad es probablemente la cualidad más ansiada, y a menudo la más elusiva".[80]

Mucho más que en el siglo XIX, la exhibición de los sentimientos y del yo era considerada un esfuerzo frágil e incluso peligroso, que demandaba un uso consciente de un lenguaje reflexivo. Del mismo modo en que los psicólogos habían promovido la idea de que el "conflicto" era inherente a las relaciones humanas, aquéllos tomaron también ansiosamente la idea de un yo verdadero cuya revelación exigía una pericia y un cuidado tremendos. Se trataba de una hipótesis de trabajo crucial para los psicólogos, porque si revelar el verdadero yo era una tarea difícil, entonces eran necesarias la ayuda y las técnicas conocidas por los expertos. Uno de los motivos por los cuales esta pericia se hacía necesaria era que, tal como lo sugirieron Masters y Johnson, la sexualidad necesitaba ser liberada, pero sólo podía ser liberada de manera apropiada si se lograba la igualdad que había sido el sello distintivo del movimiento feminista:

> Si el sexo como servicio es un principio que constituye una derrota todavía mayor para la hembra, ¿cómo, entonces, puede una mujer sexualmente emancipada tener éxito en aquello que asegura el cumplimiento de lo que constituye un derecho en virtud del nacimiento? De esa misma manera –sólo de esa manera–, el hombre puede asegurar su propio derecho en virtud del nacimiento: junto con una pareja que esté comprometida con el principio del placer mutuo.[81]

O, más adelante en el mismo libro: "Lo que muchas mujeres y muchos hombres deben aprender es que no pueden obtener el placer que ambos buscan hasta que no comprendan que el sexo no es algo que el hombre le

79 Francine Klagsbrun, *Married people: Staying together in the age of divorce*, Nueva York, Bantam Books, 1985, p. 21.
80 *Ibid.*, p. 18.
81 Masters *et al.*, *The pleasure bond: A new look at sexuality and commitment*, p. 14.

hace a la mujer o que hace para ella, sino algo que el hombre y la mujer hacen juntos *como iguales*".[82] Lentamente la sexualidad se fue convirtiendo en una metáfora expandida y doble para el yo (femenino) y para su política. Las mujeres eran llamadas a verse a sí mismas como iguales a los hombres para obtener el placer sexual. Y, según los autores, el placer sexual y la intimidad sólo podían ser obtenidos si una verdadera igualdad apuntalaba la relación. Esta meta, de todas formas, debía ser alcanzada no a través de una búsqueda hedonista del placer, sino más bien a través de una atención sostenida y controlada de las propias necesidades. Volviendo a Masters y Johnson,

> las mujeres son criadas para ser pasivas. Se espera que sirvan al hombre. Usted sabe: "No quiero nada para mí misma; solamente complacerte". Cualquier vestigio de esa filosofía debe ser resistido, porque aleja a la mujer de experimentar su propio potencial por placer y de descubrir sus propios deseos y sus propias necesidades.[83]

Y Masters agregaba: "No sólo físicamente sino también emocionalmente; y estamos hablando específicamente del funcionamiento sexual. Los hombres y las mujeres son increíble y constantemente similares".[84] En última instancia, un ideal tal de placer sexual difuminaba las diferencias de género, tal como lo advertía Johnson: "Sé que es muy popular señalar las diferencias entre los hombres y las mujeres, pero tengo que decirles que, desde el comienzo de nuestro trabajo, lo que más nos impresionó han sido las similitudes, y no las diferencias, entre los sexos".[85]

La categoría cultural de "necesidades" era una categoría conceptual crucial que relacionaba y fundía las definiciones feminista y psicológica de la psiquis. A través del cultivo de sus necesidades, las mujeres conocerían y afirmarían simultáneamente sus yoes, alcanzarían la satisfacción sexual y tendrían una relación igual con sus parejas.

> Es cuando fracasamos en la obtención del placer que se torna importante comprender nuestras necesidades y nuestros deseos fundamentales. [...] Cada uno de nosotros tiene un sistema único de valores sexuales, que nos ayuda a distinguir lo que tiene mucha importancia de lo que no

82 Masters *et al.*, *The pleasure bond: A new look at sexuality and commitment*, p. 84.
83 *Ibid.*, p. 27.
84 *Ibid.*, p. 36.
85 *Ibid.*

> tiene ninguna importancia. Y aquello que *realmente* importa son las ideas y las percepciones que hacen que el sexo funcione efectivamente para nosotros como individuos.[86]

Una de las razones por las cuales la intimidad se estaba convirtiendo en una relación social altamente compleja era que mezclaba dos repertorios: el de la emocionalidad privada y espontánea y el de la igualdad pública y política. El buen sexo era un sexo en el que los miembros de una pareja debían relacionarse el uno con el otro de manera igualitaria –esto es, debían seguir normas abstractas de igualdad y de justicia–, y aun así debían expresar y dar rienda suelta a sus sentimientos y necesidades más subjetivos.

Una sexualidad saludable exigía una individualización de cada miembro de la pareja: alcanzar la verdadera intimidad significaba tener un mismo estatus en la pareja, y ser iguales significaba ser conscientes de las propias necesidades y hacer que una relación se adaptara a ellas. Debido a que una concepción tal era inherentemente individualizante, había un potencial mayor para la división. Una vez que la cultura terapéutica postulaba que las propias necesidades eran la base legítima y casi exclusiva para la intimidad, se enfrentaba al problema de conocer cómo coordinar y reconciliar necesidades conflictivas. Para superar la división potencial inherente a una sexualidad individualizante, se ofrecía la metáfora clave de la "negociación". Por ejemplo, al analizar las relaciones sexuales, Masters y Johnson afirmaban que "el modo en el que cada pareja habla acerca de la frecuencia con que hace el amor es, al parecer, la cuestión importante. Llamamos a esto 'negociación'".[87]

Desde fines de la década de 1960 en adelante, el discurso terapéutico comenzó a modificar su modo retórico principal de dirigirse a las mujeres, subrayando más explícitamente sus necesidades y sus derechos. Cada vez más, se consideraba que los hombres y las mujeres tenían "necesidades" emocionales, de manera similar a otras categorías relacionadas con las necesidades. Si éste era el caso, era muy fácil virar hacia la idea, rápidamente promovida por las feministas, de que la satisfacción emocional y sexual era un derecho. Así, desde 1970 en adelante el discurso terapéutico comenzó a ser asociado gradualmente con un léxico feminista liberal de "derechos" que partían dramáticamente de la cultura "sentimental" femenina decimonónica en tanto mezclaban el lenguaje de las emociones con el lenguaje de los derechos, convirtiendo así la intimidad en una esfera de contención

86 *Ibid.*, pp. 28-29.
87 William Masters y Virginia Johnson, "Sex and marriage", en *Redbook*, octubre de 1970, p. 83.

y de regateo. La académica especialista en derecho Mary Ann Glendon captura los modos como el lenguaje terapéutico se ha saturado, en efecto, con la noción de "derechos":

> Al converger con el lenguaje de la psicoterapia, el discurso acerca de los derechos alienta nuestra muy humana tendencia a colocar al yo en el centro de nuestro universo moral. [...] Saturado con los derechos, el lenguaje político ya no puede desempeñar la importante función de facilitar la discusión acerca del correcto ordenamiento de nuestras vidas juntos.[88]

Así, los modelos culturales se conforman mediante la combinación y la forja de nuevas conexiones semánticas y lógicas entre repertorios. La noción de "intimidad" combinaba dos repertorios y diferentes modelos claves del yo. Por un lado, invocaba al yo verdadero, la autenticidad, el placer y la revelación del yo; por otro lado, utilizaba un vocabulario derivado de una comprensión utilitaria de la psicología humana y hablaba acerca de "derechos", "necesidades" y "deseos". Este nuevo modelo de la intimidad contrabandeaba el lenguaje de los derechos y el regateo (un lenguaje utilitario, liberal y de clase media) en el dormitorio y en la cocina, e introducía formas y normas del discurso público allí donde hasta entonces habían prevalecido la reciprocidad, el sacrificio y el regalo. De la misma manera en que el espíritu terapéutico introdujo un vocabulario de las emociones y un patrón de comunicación dentro de la empresa, ahora traía un enfoque racional y cuasi económico a la esfera doméstica.

De modo que al considerar la afirmación de que lo personal es político, no debería olvidarse que esto pudo parecer así porque lo personal ya había emergido como una categoría cultural constituida, mayormente a través de la presencia activa de la psicología en la cultura estadounidense. De manera similar, debido a que el lenguaje de la psicología era intrínsecamente individualizante, podía reciclar y naturalizar el lenguaje feminista de los derechos; debido a que los psicólogos actuaban como árbitros en conflictos y afirmaban que enseñaban habilidades de negociación, el lenguaje de la psicología incorporó rápidamente la afirmación feminista de la igualdad. Debido a su estructura emancipatoria, el discurso terapéutico ofrecía una narrativa poderosa de crecimiento y liberación, que encontraba un eco en el llamado polí-

88 Mary Ann Glendon, *Rights talk: The impoverishment of political discourse*, Toronto, Free Press, 1991, p. xi.

tico del feminismo a la liberación. Así, la conjunción del feminismo y la psicología contribuía de hecho a convertir el yo privado en un constructo público, e incluso, tal como se explorará en el siguiente capítulo, en una performance pública. El espíritu terapéutico transformaba el hogar en una esfera micropública en la que las emociones y las necesidades privadas podían ser discutidas siguiendo normas de justicia y de igualdad.

Esta convergencia entre el feminismo y la terapia se ha convertido ahora en moneda común. Es muy ilustrativa al respecto, por ejemplo, la afirmación de Angela McRobbie –una importante académica feminista– de que “el feminismo es algo acerca de ser lo que uno quiere ser, y de descubrir, antes que nada, quién es uno”.[89] En esta definición, las categorías políticas y psicológicas están completamente mezcladas. Otro ejemplo de la convergencia entre las metáforas terapéutica y feminista puede encontrarse en los escritos de la veterana activista feminista Gloria Steinem (editora además de la revista *Ms.*), quien, en su libro *La revolución desde adentro* (publicado en 1992), sostuvo que las barreras psicológicas afectan de la misma manera a las mujeres de clase alta y a las de clase baja, y que la baja autoestima es el principal problema que aqueja a las mujeres.[90] Éste no es un ejemplo de cómo las mujeres han sido cooptadas por el discurso terapéutico. Más bien es una ilustración del modo en que algunas categorías (“yo verdadero” o “autoestima”) funcionan como puentes entre dos formaciones discursivas –la individual y la política, la psicológica y la feminista– y como una reflexión acerca de la manera en que estas dos formaciones culturales se han entrelazado estrechamente.

LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA EN EL DORMITORIO

Al igual que en el caso de la empresa, los psicólogos –que ya habían naturalizado categorías tales como “necesidades” e “intereses” y percibido el

89 Angela McRobbie, “Just like a Jackie story”, en Angela McRobbie y Trisha McCabe (eds.), *Feminism for girls: An adventure story*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 6.

90 “Cuanto más les hablaba a los hombres y a las mujeres, más parecía que los sentimientos interiores de incompletitud, vacío, duda de sí y odio a uno mismo eran lo mismo, no importaba quién los experimentara, aun cuando los expresaran de manera culturalmente opuesta”, Gloria Steinem, *The revolution from within: A book of self-esteem*, Boston, Little, Brown, 1992, p. 5 [trad. esp.: *La revolución desde adentro: un libro sobre la autoestima*, Barcelona, Anagrama, 1995].

conflicto como inevitable– podían ofrecer técnicas para superar los problemas implicados por la individualización de las relaciones íntimas a los cuales ellos mismos habían contribuido ampliamente. Estas técnicas serían halladas en el modelo de la comunicación. Lo que hacía tan poderoso el modelo de la comunicación era que fundía descripción y prescripción, diagnosis y cura. Tal como la definía un artículo publicado en *Redbook*, "la comunicación es el elemento vital de cualquier relación, y cualquier relación amorosa requiere concretamente de la comunicación si va a florecer".[91] La comunicación debería ser entendida aquí como un "modelo de" y un "modelo para", que al mismo tiempo describe relaciones y las prescribe. Tal como se señalaba en una guía matrimonial popular: "El modo como uno alcanza una unión en última instancia es a través de la habilidad de comunicarse".[92] La incompatibilidad sexual, el enojo, las peleas por dinero, una distribución desigual de las tareas domésticas, la incompatibilidad de personalidades, las emociones secretas y los hechos de la infancia: todos ellos pueden ser subsumidos y entendidos bajo un modelo único y abarcador. Por ejemplo, en un artículo acerca de los matrimonios que se arruinan por problemas de dinero, éste es el consejo que dan dos terapeutas: "La mejor manera de resolver estos problemas, aunque suene triste, es sentarse y hablar sobre ello".[93] De esta manera, la intimidad es equiparada con la conversación y con la comunicación verbal. Tomaré un ejemplo de *Rough strife*, de Lynne Sharon Schwartz, una novela que fue muy popular cuando se publicó, en 1978. El tema de la novela es la vida matrimonial. El momento cumbre de la historia no tiene precedentes, creo yo, en la historia de la literatura. La pareja está experimentando dificultades cuya naturaleza no puede entender el lector. Entonces, en un episodio central de la novela, el marido pregunta: "¿Por qué hablas así?", y la mujer responde: "Porque ya no sé cómo hablarte... No sé dónde estás y en qué te estás convirtiendo. No me dices nada. El único momento en que tenemos algún contacto es en la cama. ¿Qué diablos está pasando?"[94] En la década de 1970, un nuevo fantasma atrapaba a la cultura popular: el fantasma de la falta de intimidad, percibida como un equivalente de una falta de comunicación lingüística.

91 Nathaniel Branden, "If you could hear what I cannot say: The husband/wife communication workshop", en *Redbook*, abril de 1985, p. 94.

92 Dale R. Olen, *Resolving conflict: Learning how you both can win and keep your relationship*, Milwaukee, Joda Communications, 1993, p. 6.

93 Abigail Gerd, "When money comes between couples", en *Redbook*, enero de 1985, p. 82.

94 Lynne Sharon Schwartz, *Rough strife*, Nueva York, Harper and Row, 1981, p. 89.

En 1976, un artículo escrito por dos feministas, Carol Tavris –psicóloga– y Toby Epstein Jayaratne, definía así la esencia del matrimonio feliz: “Las esposas más felices son aquellas que dicen que tanto ellas como sus esposos le dicen al otro qué es lo que no las complace y entonces intentan solucionar juntos aquello que no los complace, comunicándose de modo calmo y racional”.[95] Este modelo de la comunicación estipulaba que un buen matrimonio era aquel en el que hombres y mujeres podían verbalizar y hablar acerca de sus necesidades y sus desacuerdos respectivos. El modelo de la comunicación se ha convertido en el modelo implícito que regula la conducta de los miembros de una pareja en sus relaciones íntimas.

Al igual que en la empresa, el primer mandamiento de la comunicación es el escrutinio sistemático de uno mismo. Por ejemplo, un artículo de *Redbook* informa que

> para superar un *impasse*, la doctora Walsh utilizaba una técnica muy efectiva: le pedía a cada miembro de la pareja que explicara el punto de vista del otro. [...] Los terapeutas matrimoniales intentan transformar las luchas de poder en modelos más saludables de negociación y adaptación mutuas.[96]

Al mismo tiempo que contribuía a individualizar el yo, a legitimar y afianzar las diferencias de personalidad y las diferencias biográficas, y a hacerlas así más intratables, la doctrina terapéutica sugería que podía alcanzarse un terreno neutral de significado objetivo para superar las diferencias. Este terreno neutral era tanto emocional como lingüístico. Por ejemplo, un manual para parejas describe lo que denomina la “técnica del Vesubio”:

> Esta técnica lo ayudará a identificar cuándo su enojo está comenzando a tomar proporciones volcánicas, y a ritualizarlas de modo que pueda concentrarse en eliminar el enojo de su sistema. El rol de su pareja es simplemente ser un testigo respetuoso de la expresión de su enojo, como si éste fuera un fenómeno natural que la supera y en el cual él o ella no participan. [...] Si quiere sacar el humo, diga algo como: “De verdad estoy a punto de explotar. ¿Puedes escucharme durante dos minutos?”. Cualquier cantidad de tiempo con la que su pareja esté de acuerdo estará bien, pero dos

95 Carol Tavris y Toby Epstein Jayaratne, “How happy is your marriage?”, en *Redbook*, junio de 1976, p. 92.

96 Terri Brooks y Judith Glassman, “Three ways to a better (trouble-proof) marriage”, en *Redbook*, agosto de 1998, p. 96.

> minutos puede ser un tiempo sorprendentemente largo tanto para quien da como para quien recibe. Si su pareja dice que sí, todo lo que hace es escuchar asombrado o asombrada, como si estuviera mirando un volcán en erupción, y luego le informa a usted que su tiempo ha terminado.[97]

La técnica instruye a la gente para que transforme sus emociones en objetos, para que sea observada desde afuera, por así decir, por el sujeto y el objeto de la emoción. Este llamado a mantener a raya los sentimientos está en el corazón del espíritu terapéutico y de la comunicación. En palabras de Melody Beattie, autora del best-seller *Libérate de la codependencia*, "Suéltese en el amor, o suéltese en el enojo, pero esfuércese por soltarse. Sé que es difícil, pero se irá haciendo más fácil con la práctica. Si no puede soltarse completamente, entonces intente 'desprenderse'. Relájese. Siéntese hacia atrás. Ahora, respire hondo".[98]

Al igual que su equivalente empresarial, el espíritu doméstico de la comunicación prohíbe la expresión cruda e ilimitada de cualquier emoción, e intenta inculcar patrones de discurso neutrales. Éste es el motivo por el cual los ejercicios para alcanzar la comunicación son puramente lingüísticos: "La técnica del Significado Compartido [para mejorar las relaciones íntimas] le permite compartir el significado de lo que ha escuchado y controlar que lo que ha escuchado es lo que su pareja quería decir. A menudo no lo es".[99] Si se nos ha dicho desde el postestructuralismo en adelante que los significados son no intencionales, no decidibles y polisémicos, la literatura terapéutica, en cambio, afirma que la ambigüedad es archienemiga de la intimidad, y que debemos purgar las declaraciones oscuras y ambivalentes del lenguaje cotidiano. La literatura de autoayuda ofrece numerosos "ejercicios" cuyo objetivo es explicitar los supuestos y las expectativas ocultos de la gente casada, hacer conscientes sus patrones de discurso para comprender de qué manera éstos provocan a su vez malentendidos y alienación. En pocas palabras, estas técnicas tienen como objetivo formalizar y neutralizar el lenguaje intercambiado. Este intento de suprimir la ambigüedad debe servir a otro propósito más alto, que es el de comprender el

97 Lori H. Gordon y Jon Frandsen, *Passage to intimacy: Key concepts and skills from the Pairs Program which has helped thousands of couples rekindle their love*, Nueva York, Fireside Simon and Schuster, 1993, p. 114.

98 Citado en John Steadman Rice, *A disease of one's own: Psychotherapy, addiction, and the emergence of co-dependency*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1998, p. 163.

99 Gordon y Frandsen, *Passage to intimacy: Key concepts and skills from the Pairs Program which has helped thousands of couples rekindle their love*, p. 91.

punto de vista del otro y eventualmente aceptarlo. "La alienación en el matrimonio –dice el mismo libro de autoayuda– es causada a menudo por malentendidos y por supuestos erróneos."[100] Y el autor prosigue:

> Pelea Justa [...] ha sido diseñada para reemplazar el ruego, el ignorarse, la culpabilización y las amenazas. Es una estructura de aislamiento y resolución de problemas. [...] El valor de Pelea Justa es que fuerza a ambos miembros de la pareja a hablar a través de las cuestiones específicas de cada tema dado, a decidir claramente qué es lo que quieren y a enunciarlo con la misma claridad ante la otra persona. Entonces buscan una solución satisfactoria para los dos.[101]

Quizás el rasgo cultural individual más fuerte del espíritu de la comunicación es su proposición moral (o sociológica) básica de que los intereses propios y los intereses de los demás pueden ser servidos simultáneamente a través del uso de patrones de discurso adecuados. Si hay un mensaje que la visión del mundo terapéutico-comunicativa emite incesantemente, ése es el de que todos los vínculos pueden ser formados y mantenidos a través de la capacidad de los miembros de la pareja para expresar verbalmente sus necesidades, sus emociones y sus metas, y para negociar esas necesidades a través del lenguaje. Por ejemplo, el mandamiento incesantemente repetido de utilizar el lenguaje del "yo" (por ejemplo, "Yo necesito que hagas tareas domésticas conmigo" antes que "Deberías hacer tareas domésticas conmigo") implica que en la visión del mundo terapéutica los conflictos pueden ser resueltos no mediante la apelación a normas o valores compartidos, sino mediante la utilización de las técnicas lingüísticas adecuadas.

Un ejemplo de mis entrevistadas ilustra esta noción de neutralidad. Susan, una terapeuta casada de 42 años, cuenta cuánto le disgusta cuando "él [su marido] se pone emocional. Siempre se toma las cosas personalmente, mientras que yo intento duramente no decirle 'siempre haces esto... o siempre haces aquello'".

> ENTREVISTADORA: ¿Y entonces qué le dice?
> SUSAN: Me gustaría exponer mi perspectiva sin ponerme personal o emocional. Simplemente hablarle acerca de cómo su conducta me molesta. No él; su conducta.

100 *Ibid.*, pp. 105-106.
101 *Ibid.*, p. 120.

Esta terapeuta utiliza técnicas de conversación pensadas para aliviar el conflicto y en el proceso intenta no ponerse, en sus palabras, "personal" o "emocional".

"Solucionar las cosas", tal como dicen numerosas guías acerca del éxito matrimonial, significa tener una metodología para hablar, explicar, verbalizar emociones y negociar o llegar a un compromiso acerca de las propias necesidades. Esa metodología se basa en una ideología de las emociones que separa a éstas de sus contextos inmediatos. Esto sugiere a su vez una observación paradójica: las emociones se convierten en objetos a ser intercambiados en una interacción, pero son intercambiadas en un lenguaje que es tanto neutral como muy subjetivista. El lenguaje es neutral porque se supone que uno debe prestar atención al contenido objetivo y denotativo de una oración e intentar neutralizar las malas interpretaciones subjetivas y las emociones que pueden estar al acecho en el proceso; es subjetivista porque su justificación para llevar a cabo una solicitud o para experimentar una necesidad se basa en última instancia en los propios sentimientos y necesidades subjetivos, los que nunca requieren otra justificación que el hecho de que son experimentados por el sujeto.

HACIA LA IDEOLOGÍA DE LA EMOCIÓN PURA

Muchos autores han sostenido que el movimiento contracultural de la década de 1960 marcó una nueva era para el yo en la medida en que promovió y celebró la "apertura", la "autenticidad" y la informalidad. De hecho, la psicoterapia y el feminismo parecieron estar igualmente comprometidos con la creación de una nueva "visión utópica de un espacio vital en el que la gente podría encontrarse cara a cara en un sentido absoluto y no mediado, más allá de toda posición o convención social".[102] La alianza de la psicología y el feminismo no fue intencional, pero sus efectos entraron sorpresivamente en conflicto con el culto de la autenticidad y la espontaneidad que había predominado durante las décadas de 1960 y 1970: en última instancia, el encuentro de la psicoterapia y del feminismo produjo una nueva disciplina de los vínculos íntimos que tomó la forma de un uso creciente del lenguaje de los derechos dentro del dormitorio, de la práctica

102 Frederic Jameson, citado en Arthur P. Bochner, "On the efficacy of openness in close relationships", en Michael Burgoon (ed.), *Communication Yearbook 5*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1982, p. 109.

de la autoobservación y del autoconocimiento y del llamado a trabajar en las relaciones y cambiarlas. Las doctrinas feminista y terapéutica produjeron nuevas prácticas emocionales, permitiendo nuevos modos de prestar atención a las emociones y nuevos modos de utilizar las categorías y los discursos culturales para clasificar las emociones, para etiquetarlas, explicarlas y transformarlas. Para decirlo de otra manera: unidos, el feminismo y la terapia han sido parte activa de un vasto proceso de disciplinamiento de las emociones dentro de la esfera privada:

> La disciplina se corporiza en prácticas individuales, que están constituidas por éticas y técnicas disciplinarias. Las éticas disciplinarias prescriben el control de los impulsos y de los afectos y la canalización sistemática de las energías psíquicas en pos de la realización de intereses ideales. Las técnicas disciplinarias consisten en estrategias psicológicas y operaciones físicas a través de las cuales se mantiene la disciplina. Estas prácticas son inculcadas y reproducidas dentro de campos institucionales definidos, constituidos por códigos y estrategias disciplinarias. Los códigos especifican, generalmente en forma escrita, una serie general de normas de conducta, y las estrategias son modos de organizar el espacio físico y las posiciones sociales de modo de facilitar el control y la vigilancia.[103]

En la medida en que tanto el feminismo como la psicoterapia produjeron innumerables textos, fueron desplegados en campos institucionales definidos (la academia, los medios de comunicación de masas y la empresa), enseñaron una amplia gama de estrategias psicológicas, corporales y emocionales para transformar y liberar el yo, ellos ofrecieron una vasta recodificación y un vasto disciplinamiento de la psiquis. ¿Cuáles fueron estas estrategias? Para responder esta pregunta recurriré a Weber antes que a Foucault, debido a que el primero concebía la disciplina como una serie de prácticas cognitivas a través de las cuales las relaciones sociales eran recodificadas, y, por lo tanto, es más adecuado para un enfoque cognitivo de la cultura.

Max Weber sugirió que la disciplina –a la que también llamaba racionalización de la conducta de vida– pertenece a un modo de pensar, a una forma específica de proceso mental. Más exactamente, supone una comparación y una elección, conscientes y limitadas por reglas, entre medios

103 Philip Gorski, "Calvinism and state-formation in Early Modern Europe", en George Steinmetz (ed.), *State/culture: State formation after the cultural turn*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 161.

alternativos para llegar a un fin dado.[104] Esto es, la acción racional es regulada de manera consciente, y no de manera azarosa, habitual o impulsiva. Lo que convierte en racional a un comportamiento es que es "metódico", que posee un carácter general, que es sistemático y que, en palabras de Weber, es "controlado por el intelecto". Ser racional supone la capacidad de vigilar mentalmente nuestro rango de acciones posibles, de elegir un curso de acción y de aplicarnos a él de manera metódica.

Con estas definiciones de la conducta racional en mente, podemos examinar ahora de qué manera la conjunción del feminismo y la terapia ha racionalizado la vida emocional. Esta racionalización tiene lugar en diferentes niveles.

Racionalización valorativa

"Para ser racional, un acto debe ser regulado por valores, por propósitos claramente concebidos, orientados al conocimiento."[105] La *racionalización valorativa* es el proceso de clarificación de los propios valores y las propias creencias, llamado por Weber "racionalidad valorativa" (*Wertrationalität*), una racionalidad en la cual los fines tienen que ser conformes a valores preestablecidos. Por ejemplo, tal como lo describe un libro de autoayuda, "la pelea *per se* no es la cuestión. Lo que importa es el grado en el que podemos tomar una posición clara en una relación y comportarnos de modos que sean coherentes con nuestros valores declarados".[106]

104 Véase Martin Albrow, "The application of the Weberian concept of rationalization to contemporary conditions", en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber, rationality and modernity*, Boston, Allen and Unwin, 1987, pp. 164-182. Siguiendo el análisis del concepto por parte de Habermas, Albrow sugiere que la racionalización incluye cinco componentes: el uso calculado de los medios, el uso de medios más efectivos, la elección sobre una base racional (esto es, sobre la base del conocimiento y de la educación), hacer que principios de valor guíen la propia vida y unificar los cuatro componentes previos en un estilo de vida racional y metódico. Pero la racionalización tiene un significado adicional importante: es el proceso de expansión de los sistemas formales de conocimiento, que llevan a su vez a una "intelectualización" de la vida cotidiana; esto es, al hecho de que la vida cotidiana es moldeada cada vez más por sistemas de conocimiento y por la sistematización de las creencias acerca del mundo.

105 *Ibid.*, p. 170.

106 Harriet Lerner, *The dance of anger: A woman's guide to changing the patterns of intimate relationships*, Nueva York, Harper Collins, 1985, p. 29 [trad. esp.: *La mujer y la intimidad: mantener el equilibrio en sus relaciones personales*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992].

De hecho, los cuestionarios escritos que son provistos incesantemente por la literatura de autoayuda constituyen una forma de racionalización según valores aplicada al dominio de las relaciones interpersonales. ¿Qué quiere? ¿Cuál es su personalidad? ¿Es celoso? ¿Es fiel? El cuestionario es culturalmente significativo no porque provea las respuestas a estas preguntas sino porque codifica y promueve la aplicación de la racionalización según valores al dominio de las emociones. Por ejemplo, un artículo de *Redbook* ofrece un cuestionario "para evaluar cuán compatible es la gente, cuán romántico es su matrimonio. El Cuestionario de Atracción Romántica (CAR) fue creado para predecir cuán adecuada es una pareja. El CAR se compone de sesenta enunciados. [...] El resultado ideal es de entre 220 y 300 puntos, e indica el nivel suficiente de atracción romántica requerido para sostener una relación".[107]

Las mujeres han sido forzadas tanto por el feminismo como por la terapia a clarificar sus valores y sus preferencias para construir relaciones que cumplan con esos valores y se adapten a ellos, con el objetivo de afirmar un yo autónomo y confiado en sí mismo. Este proceso puede tener lugar sólo cuando las mujeres se toman a sí mismas como objeto de escrutinio, cuando controlan sus emociones, cuando evalúan las opciones y cuando eligen un curso de acción preferido.

Racionalización cognitiva

La *racionalización cognitiva* se relaciona estrechamente con la racionalización valorativa. Para Weber, la racionalización cognitiva se caracteriza por un intento de comprender la realidad a través de "conceptos cada vez más precisos y abstractos".[108] Un ejemplo:

> En situaciones como éstas [cuando comienza una pelea], uno es consciente de los pensamientos formados a medias que atraviesan su mente. Pero la mayor parte de nosotros no nos hemos capacitado para traerlos deliberadamente a la conciencia de modo que nos permita sopesar todo y controlar racionalmente el resultado.

Lo que se promueve es lo que Weber llamaba racionalización cognitiva, aplicada aquí a las emociones. Se les pide a las mujeres que observen sus

107 Sarrel y Sarrel, "The Redbook Report on sexual relationships", p. 73.
108 Max Weber, citado en Seyla Benhabib, *Critique, norm, and utopia: A study on the foundations of critical theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

emociones, que identifiquen sus patrones de conducta, que descubran las causas ocultas de su conducta (generalmente localizadas en las relaciones de la temprana infancia) y que con ese conocimiento controlen sus relaciones.

Cuantificación de la emoción

La objetivación de la emoción lleva a ver que las emociones son entidades fijas, y que en tanto tales pueden ser cuantificadas, promediadas y equilibradas. Uno de los clichés más comunes de la cultura popular es que las relaciones deberían ser equilibradas. Por ejemplo, estableciendo los niveles de intimidad en una escala de cero a diez, el doctor Popenoe explica el proceso mediante el cual una pareja se polariza.

> En un extremo de la escala, digamos diez, hay reciprocidad, conexión, proximidad. En el otro extremo hay separación, individualidad, diferenciación. Un buen equilibrio se acerca al cinco. Digamos que cuando una pareja se casa, ella es un Seis, y se inclina más hacia la cercanía, y él es un Cuatro, y se inclina hacia la distancia. Ésa es una diferencia manejable. [...] [Pero ella puede moverse hacia] un Nueve, tornándose más pegajosa y demandante. [...] Si esto continúa durante un período de tiempo más o menos largo, ella alcanza el Diez y él alcanza el Cero.[109]

Una vez que las metáforas numéricas son utilizadas para caracterizar las personalidades y las relaciones, "equilibrar" las emociones es algo similar a establecer un "medio" o promedio en una escala numérica. Los números son metáforas para la idea de que es posible promediar las emociones y las características de la personalidad. "La razón sin sentimiento es tan poco atractiva y tan poco saludable como el sentimiento sin razón. De alguna manera tiene que haber un equilibrio."[110] La idea de "equilibrio" está íntimamente relacionada con la epistemología y los intereses profesionales de los psicólogos, dado que les permite conceptualizar una amplia variedad de formas de la intimidad y de personalidades como problemáticas. Al postular el equilibrio como el ideal, el calor y la frialdad, la pasividad y la actividad, la seguridad y la timidez, la exuberancia y el borramiento de sí pueden todos tornarse igualmente problemáticos, ampliando así el alcance

109 Popenoe, "Can this marriage be saved?".
110 Ann Curran, "Should you sob on the job?", en *Redbook*, marzo de 1985, p. 174.

de los clientes potenciales de la terapia e introduciendo una gran incertidumbre acerca de la naturaleza de una constitución emocional "saludable". Por ejemplo:

> A lo largo de más de veinticinco años trabajando como psiquiatra para parejas y familias jóvenes, he hallado que un desequilibrio de este tipo en uno o en ambos miembros de la pareja puede llevar a dos clases de problemas en el matrimonio: o bien hay demasiado intercambio emocional y empatía entre ambos (¡sí, en efecto puede haber demasiado!), o bien hay demasiado poco intercambio emocional y una empatía insuficiente. Llamo al primero un matrimonio "caliente", y al otro uno "frío". Ambos son problemáticos. Por fortuna, si su matrimonio tiende a ser "caliente" o "frío" y usted puede identificarlo, es posible comenzar a hacer un esfuerzo consciente para mover su relación hacia ese balance (o equilibrio) estable de cercanía al que llamamos el matrimonio "tibio".[111]

El llamado a luchar por un "equilibrio" sirve claramente a los intereses profesionales de los psicólogos, y convierte a las relaciones íntimas en objetos cognitivos que pueden ser evaluados numéricamente y promediados. Esto se relaciona con el despliegue de técnicas de cálculo dentro del vínculo íntimo.

Técnicas de cálculo

Weber entendía que la racionalización se caracterizaba por un refinamiento más profundo de las técnicas de cálculo. De hecho, tal como lo sugieren los ejemplos mencionados, la vida íntima y las emociones son convertidas en objetos mensurables y calculables para ser capturados en enunciados cuantitativos. Saber que mi resultado es diez en el enunciado "me pongo ansiosa cuando pareces interesado por otras mujeres" llevará presumiblemente a una autocomprensión y a una estrategia correctiva diferentes que si mi resultado fue "dos". Los tests psicológicos de este tipo utilizan específicamente una cognición cultural moderna llamada "conmensuración"[112] por los sociólogos Wendy Espeland y Mitchell Stevens. Tal como la define Espeland, "la conmensuración incluye la utilización de números para crear

111 Wells Goodrich, "How to handle a hot marriage and warm up a cool one", en *Redbook*, noviembre de 1980, pp. 25, 181.
112 Wendy Espeland y Mitchell Stevens, "Commensuration as a social process", en *Annual Review of Sociology*, N° 24, 1998, pp. 313-343.

relaciones entre las cosas. La conmensuración transforma las distinciones cualitativas en distinciones cuantitativas, donde la diferencia está expresada precisamente como una magnitud, siguiendo una métrica acordada".[113] Bajo la égida de la psicología y del feminismo, las relaciones íntimas se han tornado cada vez más cosas a ser evaluadas y cuantificadas siguiendo cierta métrica (la cual, por cierto, varía con la amplia gama de psicólogos y de escuelas psicológicas).

Objetivación a través del alfabetismo

Históricamente, el alfabetismo jugó un rol decisivo en el establecimiento de un curso para la racionalización de la conducta. Aquí, también, la intimidad es racionalizada a través del uso de la lectura y la escritura.

"Siempre que tenga una sensación de separación o de distancia respecto de su pareja –instruye una psicóloga que escribe para *Redbook*–,

> vaya a otra habitación y anote por escrito sus sentimientos, comenzando por el enojo. Culpe a su compañero o compañera por cada pecado que usted piense que ha cometido; no se reprima. Rápidamente, tendrá signos de dolor o un sentimiento de haber sido lastimado. Siga escribiendo, esta vez acerca de cosas a las que tema o de las que se arrepiente. Finalmente, exprese su amor por su pareja, su comprensión y su perdón. Se sorprenderá al ver cuántas emociones positivas surgen de usted: eso es porque ya ha liberado la parte negativa. Entonces muéstrele la carta completa a su pareja.[114]

El medio alfabético, promovido de manera abundante por el discurso terapéutico popular, pone en movimiento un proceso de objetivación de las emociones. En este proceso, las emociones son externalizadas en el sentido de que se separan de la subjetividad del hablante, con el objeto de tomar el control sobre ellas y transformarlas. El alfabetismo permite que una emoción se convierta en un objeto con el propósito de facilitar las transacciones interpersonales. Por ejemplo, un cuestionario publicado por *Redbook* que pedía a las mujeres que evaluaran sus vidas sexuales y emocionales fue adoptado más tarde por dos terapeutas conocidos:

113 Wendy Nelson Espeland, "Commensuration and cognition", en Karen Cerulo (ed.), *Culture in mind: Toward a sociology of culture and cognition*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 64.

114 Mary Beth Crain, "The marriage checkup", en *Redbook* [fecha desconocida], p. 89.

> Ahora estamos utilizando el cuestionario de Redbook en nuestras sesiones de terapia, para ayudar a las parejas a comunicarse mejor entre sí. Luego de responder por separado, los miembros de la pareja comparan las respuestas y discuten sobre lo que sienten. Una pareja nos dijo que fue capaz de comenzar a tratar algunos temas emocionales e incluso dolorosos porque el cuestionario ayudó a ambos miembros de la pareja a superar la vergüenza; una vez que se relajaron, respondieron a las preguntas –incluso aquellas que tocaban temas problemáticos o dificultosos– y empezaron a disfrutar de ello.[115]

El entrelazamiento de la textualidad con la experiencia emocional es una característica importante de la orientación psicológica en la cultura popular. Recurriendo al académico medievalista Brian Stock, podemos decir que la textualidad se convirtió en un complemento importante de la experiencia emocional.[116] "Ejercicios" como el mencionado organizan y transforman la vida emocional "encerrando" emociones dentro del medio de la escritura, en el sentido de que crean una distancia entre la experiencia de las emociones y la conciencia de la emoción por parte de esa persona. Si la alfabetización es la inscripción del lenguaje escrito en un medio que permite que uno "vea" el lenguaje (antes que escucharlo) y que lo descontextualice del acto de hablar, de manera similar, estos ejercicios invitan a una descontextualización de las emociones en el sentido de que invitan a hombres y a mujeres a reflexionar sobre las emociones y a discutirlas incluso después de haber sido desconectadas de su contexto original. El acto reflexivo de darles nombres a las emociones de modo de poder manejarlas les otorga una ontología que fija su naturaleza volátil, transitoria y basada en el contexto.

Elaine, una mujer de 35 años que dirige talleres sobre control del enojo y "resolución de conflictos", nos da un ejemplo acerca de los usos de la alfabetización en las relaciones íntimas. Explica cómo se comunica con su esposo acerca de las cuestiones desagradables que los llevan a tener desacuerdos: "Le escribo notas diciéndole que no haga determinadas cosas; por ejemplo, cuando deja el fregadero sucio luego de lavar la vajilla".

115 Sarrel y Sarrel, "The *Redbook* Report on sexual relationships", p. 73.

116 "El mío es un intento por ilustrar en qué punto los textos, vistos como complementos de discurso, se interpenetran con la acción humana." Brian Stock, *Listening for the text: On the uses of the past*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 104-105.

> ENTREVISTADORA: ¿Puede decirme qué es exactamente lo que escribe?
> ELAINE: Ya sabe, le escribo cosas como: "Bob, te he pedido muchas veces que limpies el fregadero y no pareces ser capaz de satisfacer este pedido tan simple. Si no lo haces, comenzaré a enojarme".
> ENTREVISTADORA: ¿Encuentra que hay una diferencia entre escribir y hablar?
> ELAINE: Sí, claro, creo que cuando escribe uno está más capacitado para lograr que el mensaje llegue. Cuando uno habla, las cosas de alguna manera se ponen complicadas; uno se deja atrapar por las emociones y a veces ni siquiera dice las cosas que quiere decir.

Según Jack Goody y Ian Watt, la alfabetización descontextualiza el discurso y el pensamiento, y separa las reglas que producen el discurso del acto mismo de hablar.[117] Yo sostengo que algo similar está ocurriendo aquí. Cuando son encerradas alfabéticamente, las emociones se convierten en objetos a ser observados y manipulados. La alfabetización emocional hace que salga del flujo y del carácter irreflexivo de la experiencia y transforme la experiencia emocional en palabras. Uno es convocado a transformar las emociones en cogniciones frías, separadas de las circunstancias concretas de su aparición. Al analizar el efecto de la imprenta sobre el pensamiento occidental, Walter Ong escribe:

> La imprenta promueve una sensación de clausura, una sensación de que aquello que es hallado en un texto ha sido finalizado, ha alcanzado un estado de completitud. [...] Mediante el aislamiento del pensamiento sobre una superficie escrita, separada de cualquier interlocutor, llevando a cabo una expresión en este sentido autónoma e indiferente a un ataque, la escritura presenta la expresión y el pensamiento como no involucrados con todo lo demás, de alguna manera autónomos y completos.[118]

Ong sostiene además que la ideología de la alfabetización ha dado origen a la idea del "texto puro", la idea de que los textos tienen una ontología, de

117 Jack Goody y Ian Watt, "The consequences of literacy", en Jack Goody (ed.), *Literacy in traditional societies*, Nueva York, Cambridge University Press, 1968, pp. 27-68.

118 Walter J. Ong, "Print, space, and closure", en David Crowley y Paul Heyer (eds.), *Communication in history: Technology, culture, society*, Nueva York, Longman, 1991, p. 110 [trad. esp.: "Lo impreso, el *espacio* y lo concluido", en Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 117-136].

que sus significados pueden ser separados de sus autores y de sus contextos. De manera similar, cuando las emociones se encierran en el lenguaje se origina la idea de la "emoción pura", la idea de que las emociones son entidades discretas definidas, de alguna manera encerradas y atrapadas dentro del yo, que pueden ser manipuladas y modificadas mediante un trabajo de apropiación.

La nueva disciplina emocional inculcada por el espíritu terapéutico convierte a las emociones en objetos cognitivamente aprehensibles, que pueden ser manipulados de modo de llegar a una forma abarcadora de racionalidad a la que llamo racionalidad comunicativa. El control de las emociones, la clarificación de los propios valores y las propias metas y la objetivación de las emociones constituyen indicios de un proceso más amplio de racionalización de las relaciones íntimas.

EL ENFRIAMIENTO DE LA PASIÓN

Anthony Giddens ha interpretado la transformación moderna de la intimidad como expresión de un movimiento en pos de la igualdad y la emancipación.[119] Pero desafortunadamente el análisis de Giddens replica demasiado a menudo el credo psicoanalítico (que la intimidad deriva de la igualdad) y ha fracasado en la interrogación de las consecuencias sociales de las transformaciones que se propone describir. ¿Cómo ha transformado el lenguaje terapéutico al lenguaje de la intimidad? Entrevisté a terapeutas y a personas que habían hecho terapia durante muchos años con la idea de que serían ellos quienes probablemente estarían más capacitados para ilustrar de qué manera puede el lenguaje de la terapia moldear las concepciones y las prácticas de la intimidad (si es que eso efectivamente ocurre).

Matthew es un académico de 54 años que, luego de su divorcio, fue a terapia durante cinco años. Siete años atrás se volvió a casar.

> ENTREVISTADORA: Ha mencionado anteriormente que su [segunda] esposa tiene este ideal de la comunicación. ¿A qué se refiere?

119 Anthony Giddens, *The transformation of intimacy, sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press, 1994 [trad. esp.: *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1998].

MATTHEW: Dicho sea de paso, no creo que ella practique ese ideal, ella entiende que la comunicación podría ser negativa, creo que en abstracto ella lo acepta, pero en la práctica creo que ella tiene algunos problemas para lidiar con la comunicación negativa. Fuera de ello, sí, en términos generales...
ENTREVISTADORA: Si tuviera que explicarle a alguien qué es comunicarse, qué hace la gente cuando se comunica, qué les pasa por dentro, acerca de qué clase de cosas hablan, qué es lo que hacen luego, ¿cómo explicaría eso?
MATTHEW: La teoría es que... si estoy seguro interiormente acerca de lo que quiero y lo que no quiero, de lo que necesito y de lo que no necesito, y puedo comunicarle eso a usted, entonces tenemos más posibilidades de llegar a una situación en la cual ambos podamos lograr que se satisfaga una mayor cantidad de nuestras necesidades, a través de cierto conflicto y de las negociaciones que siguen a ese conflicto. Un conflicto es "No quiero esto, quiero hacer esa otra cosa", o "No necesito esto, necesito aquello otro", y cada miembro de la pareja es igualmente dotado de mayor poder en el proceso, hay una suerte de expectativa de que ocurrirán dos cosas: una es que habrá una suerte de optimización, que todos estarán mejor, y que las cuestiones no resueltas serán más tolerables porque se operará sobre la base de un logro parcial y de un reconocimiento de que se ha ido tan lejos como se puede llegar. Otra vez, una suerte de optimización. Puede no ser perfecta, pero es posible que el 20% no se resuelva, en oposición a varios modelos "distópicos" donde nos gritamos el uno al otro y tenemos el 90 % de los conflictos con el otro sin resolver.
ENTREVISTADORA: ¿Puede darme un ejemplo?
MATTHEW: Lo que más expresa de la respuesta de uno al otro, que es enunciada como positivo y negativo, me gusta que hagas esto, aprecio que hagas esto, esto me hace sentir incómodo, me siento infeliz haciendo esto, podemos encontrar una manera de que se cumplan más condiciones mías y yo intentaré que se cumplan más de tus condiciones, creo que la fantasía es que va a resolver el 100 % del conflicto o que esto no generará en sí otras clases de problemas. Déjeme darle un ejemplo de un conflicto: tenemos algunas tensiones en casa cuando mi esposa dice: "¡Tú no limpias el fregadero!", cuando yo pienso que lo hago el 80 % o el 90 % de las veces. Me doy cuenta de que, cada vez más, cuando escucho esto, escucho hablar a mi madre. Mi esposa se siente frustrada porque dice: "¿No me vas a decir nada?", y yo le digo: "Te voy a decir algo pero voy a enojarme por esto". Ella dice: "¿Hay alguna manera de decirte

esto sin que te enojes?". Y yo pensé acerca de ello, quizá fue hace un año o dos, y dije: "Probablemente no, de modo que tus opciones son o bien no decirlo o decirlo sabiendo que me voy a enojar, pero ése es el precio que tendrás que pagar. Entonces, luego de enojarme, intentaré modificar mi conducta". Últimamente hemos vuelto a ello, lo cual la deprimió un poco, y esta vez pude ver la relación, era muy sólida pero había muchos conflictos en ella, e intenté pensar. Tomando este modelo y llevándolo un paso más allá, podría encontrar una manera de lidiar con cualquier instante si la reacción a la comunicación ya no fuera productiva. Finalmente propuse que pusiéramos una pizarra. Que, en lugar de verbalizar, nos escribiéramos mensajes. Puede ser real o puede ser una caricatura, pero, igual que el correo electrónico, podemos abrir un archivo cuando estamos listos para lidiar con ello y no en el momento, pensar en ello y reflexionar. Pensé acerca de esto en una clase..., pensé que estábamos teniendo un conflicto justo allí donde no se trata de sacar lo peor del otro... Así es literalmente como tomé una vieja idea de un ejemplo sociológico y pensé acerca de usarlo como una suerte de paragolpes. Hemos hecho esto por un tiempo, no creo que resuelva todos los temas pero creo que al menos ha expandido nuestro repertorio.
ENTREVISTADORA: ¿Qué es lo que hacen las notas en la pizarra?
MATTHEW: Me permiten un proceso de comunicación sin que el otro esté frente a mí al mismo tiempo. De modo que me dan la libertad para oír sin que me hablen en la cara, tiene una suerte de valor simbólico de ser escritos, puesto que ambos escribimos y ésta es una conducta adulta y no una conducta infantil, es una conducta "educativa". Hay un modo en el que captura parte de la cultura del grupo y de alguna manera reduce parte de las características reactivas impulsivas infantiles. Sé que lo usaremos por un tiempo, pero creo que es una experiencia interesante porque cuando uno de los dos siente que no tiene voz, está este otro canal.
ENTREVISTADORA: ¿Por qué oír la voz del otro representa un estorbo?
MATTHEW: Porque creo que nos recuerda a otros modelos infantiles, más antiguos, que son muy desaprobadores, impotentes, etc. No puedo hablar por ella, pero es ciertamente una parte de mí. Creo que fui extraordinariamente controlado por mi madre, y creo que cuando oigo un tono que suena maternal escucho a mi esposa decir cosas que jamás le oí decir a su hijo, nunca, en todos estos años en que hemos vivido juntos. A menudo se lo decía a ella tan suavemente como me era posible y ella lo negaba, o decía: "Pero a mí no me han hecho cosas que tú sí haces", y yo decía "Puede ser", y entonces me calmaba y si estaba enojado le decía: "No es verdad" y trataba de… Veo modos en que los chicos son mucho

más pasivos en la comunicación, y hace poco he comenzado a hablar acerca de cómo mi hija necesita verbalizar mucha de su ambivalencia acerca de ello, y mi esposa dice "Estoy cansada de ello, si quieres hacerlo, puedes hacerlo, pero yo sólo lo voy a decir". Pensé acerca de ello, y ella dijo: "Bueno, ésa es la cultura de tu familia, y la cultura de mi familia es diferente". Yo dije: "Está bien, es así al menos en la superficie, de alguna manera neutral, aunque cada uno de nosotros está diciendo que su cultura es mejor...", pero comencé a pensar acerca de lo que representaba, y, pienso, mi sensación acerca de ello es que hay un modelo de intimidad que tenemos que es diferente. Su modelo de intimidad es: "Te diré algo cuando me moleste y luego me iré y lidiaré con ello", y mi modelo de intimidad es: "Quiero hablar acerca de ello, quiero compartirlo contigo, para que ambos tengamos mayor seguridad y también para obtener algún implemento para encontrar una nueva manera de lidiar con esto". Una parte de su impulso dice: "Ya hemos hablado de esto antes, ¿por qué tenemos que hablar otra vez de lo mismo?".
Su forma [de hablar] es: "Se supone que uno puede o debe hablar de aquello que siente, hablar acerca de por qué uno se enoja y acerca de qué hacer con ello". Uno de nuestros patrones típicos de conflicto es que ella dice que no la estoy escuchando y yo trato de que ella diga todo bien cuando está enojada. Hay suficiente coherencia con mis viejos patrones y puedo ver que algo de ello permanece. No puedo tolerar su enojo, de modo que cuando sucede yo termino atacándola e intentando que ella diga que está equivocada y que yo tengo razón. Hay algo de eso y eso es ciertamente parte de mi lucha por encontrar un modo más constructivo. Creo que ella tiene sus propias cuestiones con las cuales no sabe cómo manejarse, que en realidad probablemente tengamos diferentes modelos de intimidad y para mí esa intimidad puede incluir diferentes modos de expresión del enojo. Ella se enoja mucho si yo levanto la voz, pero en los últimos años noté que cuando intento verbalizar una queja ella a menudo dice algo así como: "Ya escuché eso, ya lo dijiste antes". Y yo sigo diciéndole: "Pero no es que... poner películas viejas no es una manera justa de pelear, cada vez tú dices que yo estoy haciendo eso una y otra vez. Ésa es una violación y me hace enojar". Y luego ella dice: "Me estás haciendo enojar porque quieres seguir con esto". Yo creo que hay una parte de ella que tiene un verdadero problema con la aceptación de sus propias fallas, a menos que ella las defina. Su tema con los límites es el tipo de crítica que yo le haría, es muy difícil para ella aceptar eso de alguna manera. De la misma manera que ella dice que yo estoy intentando hacerle decir que ella está equivocada, ella también intenta hacerme decir

> que yo estoy equivocado y que ella tiene razón, sólo que el mecanismo es diferente, parte de su manera injusta de pelear es que ella usa su manto de terapeuta como si pudiera ser terapeuta en su propia casa, y ella trae ese discurso en medio de nuestro conflicto.

Pueden subrayarse varias cosas aquí. En primer lugar, este hombre, como todos los demás entrevistados, sostiene un modelo claro de comunicación que incluye el uso específico y adecuado de patrones de discurso, la conciencia de sí mismo, la capacidad para identificar el punto de vista del otro y la capacidad para negociar con otro. En segundo lugar, la jerga y la narrativa terapéuticas son evidentes (por ejemplo, ve sus conflictos con su esposa como la recreación de sus conflictos infantiles; "ella tiene sus propias cuestiones"). En su relato, las emociones y el manejo de las emociones se encuentran al frente en la relación con la esposa, lo que muestra que la terapia da origen a nuevos modelos de masculinidad, en los que la introspección y la expresión emocional y el control emocional de sí mismo juegan un rol significativo. De todas maneras, es más probable que estas nuevas formas de masculinidad se hallen entre los miembros de profesiones en las cuales un nivel alto de capacidad verbal y el manejo del yo son cruciales (véase el capítulo 6). En tercer lugar, la reflexividad de este hombre es obvia, en tanto despliega un constante control de sus emociones y de los modos como las comunica. Además, la entrevista muestra de qué manera el lenguaje –o más bien un modelo metalingüístico de la comunicación (un modelo acerca de la comunicación)– está en el centro de las relaciones y se encuentra en riesgo en ellas. Por ejemplo, uno de los motivos de Matthew para pelear con su esposa es por el modo en que cada uno de ellos pelea y expresa su enojo. Lo que está en juego en sus disputas es el estilo emocional de cada uno, sostenido conscientemente y discutido explícitamente. Esto sugiere que el modelo de comunicación es una cognición cultural bien distintiva y bien establecida, al menos entre los miembros de las clases medias. En cuarto lugar, el entrevistado y su esposa dominan la jerga y la técnica terapéuticas. Pero esa familiaridad, lejos de ayudarlos a evitar el conflicto, parece incrementar las posibilidades de que tenga lugar, puesto que la reflexividad crea incesantes curvas de necesidades a ser satisfechas, modelos acerca de *cómo debería ser orientada la comunicación*, y extrema las normas evaluativas con las cuales son aprobadas, analizadas y por tanto criticadas las relaciones. La opinión de la pareja de que sus conflictos emanan de sus experiencias infantiles les ayuda a ambos a explicar y a reificar sus conflictos. Además, el hecho mismo de que la esposa de Matthew posea un modelo de resolución de conflictos bien articulado con el que él no

coincide crea otra zona de desacuerdos. Finalmente, es posible advertir de qué manera la vida íntima del hombre está repleta tanto de emociones como de control de sí mismo. De hecho, como él mismo sugiere, Matthew realiza grandes intentos por controlar sus pensamientos, sus emociones y su conducta. Para mejorar su capacidad de controlar su estilo emocional, ha recurrido a la escritura (en una pizarra), una técnica que claramente tiene como objetivo reducir la reactividad y la espontaneidad presente en las interacciones cara a cara y crear una distancia entre sus reacciones emocionales inmediatas y sus metas. Lo que revela y expone esta entrevista es la estructura cultural conflictiva de la intimidad contemporánea, desgarrada entre una emocionalidad densa y los procesos de racionalización de los sentimientos. Como se torna más claro en el capítulo 6, es más probable que esta estructura caracterice a las clases medias que a las clases trabajadoras.

Mi entrevista con Margaret, una consultora en comunicación de 42 años, proporciona otro ejemplo de algunas de estas dinámicas.

> MARGARET: Sí, tenemos un estándar, generalmente tenemos una discusión... De hecho, tenemos una sola discusión, eso es interesante, y he notado que es porque yo digo o hago algo que avergüenza a mi esposo o lo hace sentir mal, generalmente enfrente de otra gente, y entonces él termina poniéndose muy infantil y agresivo donde sea que estemos, y no le habla a nuestro anfitrión o a nuestro invitado hasta el final de la noche, entonces cuando estoy yendo al auto con él y le pregunto cuál es el problema, porque él no lo expresa, y entonces finalmente se pone a despotricar contra mí, diciendo cuán horrible soy como persona... Generalmente entonces yo digo algo como "Hace apenas tres días dije x y no te ofendió, ¿por qué haces esto esta noche?", básicamente intentando que se ponga más racional, y termino totalmente encerrada y en silencio porque él me está atacando personalmente pero no quiere hablar acerca de lo que es, lo único que quiere es pedirme disculpas y ser igualmente infantil. Yo no hice nada que no quisiera hacer en ese momento, y ciertamente no quise lastimarlo, no tenía idea... Le pediré perdón por los resultados –"discúlpame porque te sientas tan mal, no tenía idea de que tendría ese efecto"–, pero él quiere que yo le diga "Discúlpame por decir esto", y yo no le voy a pedir perdón por algo que hice. Muchas veces puedo estar arrepentida por el resultado, pero no puedo estar arrepentida de lo que hice. Éstas son discusiones estúpidas, pero pueden agrandarse y terminamos no hablando durante dos o tres días. No ocurren a menudo. Quizá cada seis meses o cada año, en parte porque él ha cam-

> biado mucho. Yo no percibo que sea muy diferente, pero él se ha tornado más elocuente en el momento de la injusticia. No creo que él tenga una autoestima alta, y creo que está creciendo, él diría en el momento: "¿Por qué dijiste eso?", lo cual me parece muy bien y creo que de esa manera podemos analizar las cosas. Ésta es nuestra discusión, y sólo tuvimos una, y puedo recordarlas porque son muy grandes y yo simplemente no puedo manejar la situación de hablar con él cuando él se comporta de manera tan irracional conmigo y quiere que le pida disculpas por lo que hice y yo no puedo hacerlo. Estoy segura de que hay algo detrás de todo esto pero ésa es nuestra pelea, es la única que tenemos, sobre todo lo demás podemos hablar, incluso acerca del tema de la limpieza, en última instancia yo me siento con él y le digo: "Que dejes todo eso allí me hace sentir x". De modo que de hecho llegamos a ese punto, pero esto nunca se resuelve.

Otra vez, los marcos culturales terapéuticos estructuran la comprensión de sus conflictos por parte de la mujer. Esta mujer entiende que el problema de su marido está relacionado con la "autoestima". Al igual que en la entrevista anterior, la pelea debe ser contenida y regulada mediante procedimientos de discurso justos. También aquí la pelea es acerca del procedimiento correcto para pelear. Finalmente, esta entrevista subraya de manera similar los modos en que el uso de modelos racionales de conducta está profundamente inscrito dentro de vínculos sociales íntimos.

¿Cómo hemos de interpretar las consecuencias de dicha racionalización? Analizaré esta cuestión refiriéndome a la teoría del trabajo de Simmel tal como la han resumido Jorge Arditi y Ann Swidler.[120] Tal como explica Arditi, Simmel formuló una teoría de la alienación según la cual el empobrecimiento de la vida personal es consecuencia de la separación creciente entre nuestra experiencia del mundo directa y no mediada y un mundo cada vez más denso de objetos e ideas que han sido producidos para otorgarle sentido a ese mundo, por así decir, fuera de nuestra experiencia. Para Simmel, cuando creamos una cultura objetiva vasta y compleja, como sin duda es la nuestra, perdemos la unidad necesaria para que tales objetos mantengan su significado. Arditi sostiene que, según Simmel, para que nuestra experiencia mantenga existencialmente su significado debe haber una gran congruencia entre el objeto y el sujeto de nuestra experiencia. Así, para

120 Jorge Arditi, "Simmel's theory of alienation and the decline of the non-rational", en *Sociological Theory*, N° 14, julio de 1996, pp. 93-108.

Simmel el amor significa aprehender directa y enteramente al otro. Significa que entre el amante y el amado no hay ningún objeto social o cultural y que ningún elemento del intelecto ni ningún objeto cultural externo toman parte de la experiencia del amor. Es precisamente lo no racional lo que hace posible la atribución directa de significado a un objeto, no mediada por construcciones intelectuales. Cuando amamos a alguien, le adjudicamos a esa persona un significado que deriva de experimentarlo (o experimentarla) como un todo. Entonces, y sólo entonces, podemos capturar la particularidad existencial de ese otro y fusionarnos con él o con ella. Tal como acertadamente escribe Arditi, la experiencia intelectual –aquello que Weber consideraba la esencia de la racionalidad– necesariamente introduce así una distancia entre el objeto y yo. Para Simmel, la racionalización creciente de las sociedades modernas conlleva un incremento significativo en la distancia entre sujetos y objetos. Y aquí Arditi, interpretando a Simmel, ofrece una idea muy interesante: que la distancia social no deriva de la ausencia de rasgos comunes, sino de la naturaleza abstracta de esos rasgos. Para decirlo de manera ligeramente diferente: la lejanía deriva del hecho de que las personas comparten un lenguaje estandarizado, un modo abstracto de capturar las relaciones y otorgarles sentido. En otras palabras, el hecho de que cada vez tengamos más técnicas para estandarizar las relaciones íntimas, para hablar acerca de ellas y manejarlas de un modo general, debilita la capacidad de cercanía, la congruencia entre sujetos y objetos, la posibilidad de fusión. Cuando la relación se torna cada vez más generalizada e intelectualizada, el amor pierde su carácter no mediado, y tanto la emoción como el objeto del amor son interpretados en términos extraños a la experiencia interior del yo. Lo que este análisis sugiere a su vez es que lo privado no sólo es político sino que también se ve profundamente transformado por la política de la emoción.

CONCLUSIÓN

En vista de ello, la cultura terapéutica es una reacción contra un desencanto técnico y burocrático atrofiante. Debido a su énfasis en la singularidad individual, en el placer y en la introspección, la cultura terapéutica es, aparentemente, un esfuerzo cultural vasto para recapturar el significado y el sentimiento en un mundo de significados que por otra parte es estéril y técnico. Pero el proceso que he revelado aquí es bastante diferente: al mismo tiempo que ha puesto a disposición un léxico rico y elaborado de

la interioridad y las emociones, la terapia ha anunciado también una estandarización y una racionalización de la vida emocional. La originalidad cultural del discurso terapéutico es que ha racionalizado las emociones a través de una intensa emocionalización del vínculo romántico. Tal como sucedía en el caso de la empresa, tornar las relaciones más "emocionales" iba de la mano con tornarlas más racionales. El estudio de la esfera de la intimidad revela así el otro lado del proceso del "capitalismo emocional" que comencé a desentrañar en el capítulo anterior: me refiero al entrelazamiento y la intensificación de los modelos culturales emocionales y económicos para el abordaje de las relaciones sociales.[121]

Al adoptar una postura reflexiva hacia las emociones que son esenciales a la personalidad, y al proponer un modelo de dominio desconectado sobre las propias emociones, paradójicamente la cultura terapéutica ha contribuido a la partición de las emociones y la acción. Al insistir en el hecho de que las reglas que gobiernan la expresión de las emociones deben ser aprendidas reflexivamente, el discurso terapéutico ha hecho de la vida emocional la materia de una supervisión procedimental y reflexiva del yo, especialmente para los miembros de la clase media y quizá todavía más especialmente para las mujeres. Sugiero que estamos ante la que podría ser una zona muy importante de desacuerdos entre las diferentes categorías de la cultura emocional, que separan a los hombres y a las mujeres de clase media de los hombres y las mujeres de la clase trabajadora (véase el capítulo 6). De hecho, tal como se aclara en el capítulo 6, las líneas de falla en nuestra sociedad pueden estar cada vez menos relacionadas con las diferencias entre la emocionalidad de hombres y mujeres que con las diferencias entre los miembros de las clases media y trabajadora. Las diferencias emocionales pueden estar menos relacionadas con el contenido emocional –qué emociones son sentidas– que con las reglas y los estilos emocionales, con *cómo* conectan o se desconectan de la esfera emocional los miembros de diferentes grupos sociales. La cultura emocional de la clase media ha sido caracterizada por una introspección y una reflexividad intensas, e incluso si dicha reflexividad es más pronunciada entre las mujeres, los hombres se están sumando a la racionalización de la intimidad descrita en este capítulo. Esto nos llama a su vez a revisar los modos en que pensamos la división de géneros en torno a la cuestión de la razón. Genevieve Lloyd (y otras estudiosas feministas) han sostenido que la razón se ha identificado durante mucho tiempo con

121 Véase Eva Illouz, *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*, Cambridge, Polity Press, 2007 [trad. esp.: *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz, 2007].

el punto de vista masculino.[122] Este ejercicio masculino de la razón se caracteriza por la separación entre razón y emoción y por el dominio de la razón instrumental. Pero, tal como lo he sugerido en este capítulo, la intensa racionalización de la vida privada indica no sólo que la cultura emocional de las mujeres de clase media se ha racionalizado en un grado muy alto, sino también que la racionalidad de los hombres de clase media se halla profundamente entrelazada con las emociones. Tal como intentaré demostrar en los dos capítulos que siguen, los modelos culturales ofrecidos por la terapia se traducen en una narrativa cada vez más indiferente al género (capítulo 5), y transforman la naturaleza misma de los recursos utilizados por los actores en sus luchas sociales (capítulo 6).

122 Genevieve Lloyd, *The man of reason: "Male" and "female" in Western philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

5
El sufrimiento triunfante

"Él [el líder del grupo de apoyo] siempre esperaba ansioso la segunda sesión. Era hora de ir al grano, de comenzar a revelar los secretos que hacían que todo valiera la pena. Sin duda, el proceso en sí era gratificante; ver cómo toda esta gente dañada comenzaba a curarse y a dar los primeros pasos hacia sus nuevas vidas. Pero lo que él más amaba eran sus relatos: las formas complejas de la vida, dándose a conocer como un tapiz frente a él. [...] Quizá la clase fueran las agujas de tejer necesarias para ayudar a la gente a rearmarse, un poco desaliñadas pero otra vez enteras."
Kate Harrison

"Sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria."
Friedrich Nietzsche

"Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad."
Michel Foucault*

* Los epígrafes son de Kate Harrison, *The starter marriage*, Londres, Orion, 2005, p. 75; Friedrich Nietzsche, *The genealogy of morals*, en *The birth of tragedy and The genealogy of morals*, trad. de F. Golffing, Nueva York, Doubleday, 1956, p. 192 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1990]; y Michel Foucault, entrevista con Lucette Finas, "The history of sexuality", en *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*, ed. y trad. de Colin Gordon, Nueva York, Pantheon Books, 1980, p. 193 [la traducción corresponde a la edición en español: *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la piqueta, 1992, p. 162].

En 1859, en un libro muy popular llamado *Autoayuda*, Samuel Smiles ofreció una serie de biografías de hombres que habían surgido de la oscuridad y alcanzado la fama y la riqueza (la autoayuda era masculina, y las mujeres tenían muy poco lugar, o ninguno, en las narrativas del éxito y la confianza en uno mismo). El libro, inmensamente popular, funcionó de hecho como una poderosa defensa de las nociones victorianas de responsabilidad individual. Con el optimismo y el voluntarismo moral característicos de la fe decimonónica en el progreso, Smiles evocaba el "espíritu de la autoayuda en la acción enérgica de ciertos individuos que, poniéndose por encima de las masas, supieron cómo diferenciarse de los demás". Sus vidas, escribía Smiles, inspiraban pensamientos elevados y eran ejemplos de trabajo decidido, de integridad y de "un carácter verdaderamente noble y varonil". El poder de la autoayuda, proseguía Smiles, es el poder de que cada uno consiga sus objetivos por sí solo; la autoayuda poseía por tanto un dejo definitivamente democrático, en tanto posibilitaba que "el más humilde de los hombres lograra por sí mismo una competencia honorable y una reputación sólida".[1]

Unos sesenta años más tarde, al dirigirse a sus colegas psicoanalistas durante las secuelas del trauma generado por la Primera Guerra Mundial, Sigmund Freud ofrecía una perspectiva grandiosa pero pesimista de la tarea que esperaba a los psicólogos: "Con relación a la *enorme miseria neurótica* que existe en el mundo y acaso no es necesaria, lo que podemos remover es ínfimo desde el punto de vista cuantitativo. Además, las condiciones de nuestra existencia nos restringen a los estratos superiores y pudientes de nuestra sociedad". "Por el momento –agregaba Freud– nada podemos hacer en favor de las vastas capas populares cuyo sufrimiento neurótico es enormemente más grave." A pesar de este llamado a democratizar el psicoanálisis, Freud era escéptico respecto de la disposición de la gente pobre a desprenderse de sus neurosis: "en efecto, no [la] seduce la dura vida que le espera y la condición de enfermo le significa otro título para la asistencia social". Mientras que Smiles creía que el hombre pobre o simple podía elevarse por sobre las tribulaciones de la vida cotidiana mediante la sensatez, la resistencia y la energía, Freud ofrecía la inquietante posibilidad de que ni el psicoanálisis ni los pobres pudieran remediar "la *enorme miseria neurótica*" porque, tal como Freud explicaba tan bien, los trabajadores preferían su agonía mental y moral antes que la recuperación.[2] Contraria-

1 Samuel Smiles, *Self-help*, Londres, John Murray, 1882, p. 6.

2 Sigmund Freud, "Lines of advance in psychoanalytic therapy" (1919), en James Strachey (ed. y trad.), *The standard edition of the complete psychological works*

mente al espíritu de la autoayuda de Smiles, que estipulaba que la fuerza moral podía determinar la posición y el destino sociales, Freud sostenía la opinión pesimista de la psiquis y de la sociedad en cuanto a que la propia capacidad de ayudarse a uno mismo estaba condicionada por la propia clase social, y que, al igual que otros aspectos del desarrollo psíquico, dicha capacidad no podía ser restaurada mediante el mero poder de la voluntad. Sólo el trabajo científico, doloroso (y costoso) del analista podía contribuir al mejoramiento del yo. Al hacer del psicoanálisis el único camino hacia la salvación física, Freud sugería que la autoayuda no dependía de la propia resistencia moral, de la propia virtud o de la propia voluntad, pues el inconsciente podía tomar astutamente muchos caminos que conducían hacia la derrota de las decisiones de la conciencia. Si el inconsciente podía derrotar a la propia determinación a ayudarse a uno mismo, esto significaba a su vez que la perspectiva freudiana era, al menos inicialmente, incompatible con lo que se convertiría en la industria de la autoayuda. Además, la "base moral" y la "voluntad fuerte" eran los síntomas del problema mismo que el freudismo se proponía resolver, esto es, de la neurosis.

Así, a fines del siglo XIX y a comienzos del XX Smiles y Freud asumían posiciones opuestas dentro del discurso moral de la personalidad: el espíritu de la autoayuda de Smiles hacía depender el acceso a la movilidad y al mercado del ejercicio de la virtud, obtenido mediante el efecto combinado de la volición y una base moral. En contraste con ello, la autoayuda y la virtud no tenían lugar en el marco teórico general de Freud, y esto se debía a que la narrativa familiar que se encontraba en el corazón de la perspectiva freudiana no era lineal sino figurativa, para utilizar el término de Erich Auerbach. La forma figurativa de la narrativa se opone a la narrativa lineal u horizontal en tanto "combina de manera causal y cronológica dos hechos que se encuentran distantes el uno del otro, atribuyéndoles un significado común".[3] Mientras que la autoayuda postulaba que la vida era una serie de logros acumulados y podía ser comprendida como un despliegue paulatino a lo largo de una línea cronológica horizontal, la perspectiva freudiana del yo postulaba que uno debía trazar muchas líneas

---

of Sigmund Freud, vol. 17, Londres, Hogarth Press, 1963, p. 168 [las citas corresponden a la edición en español: "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica", en *De la historia de una neurosis infantil (Caso del "Hombre de los lobos"), y otras obras (1917-1919)*, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XVII, pp. 162 y 163].

3 Erich Auerbach, citado en Melvin J. Woody, "The unconscious as a hermeneutic myth: Defense of the imagination", en James Phillips y James Morley (eds.), *Imagination and its pathologies*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, p. 191.

verticales invisibles entre los hechos clave de la propia infancia y el desarrollo psíquico subsiguiente, y concebía la vida de una persona como un despliegue que no era lineal sino cíclico. Además, para Freud, la salud –antes que el éxito– era la nueva meta de la psiquis, y esta salud no dependía de la mera voluntad propia, porque la curación tenía lugar, por así decir, a espaldas del *cogito* y de la voluntad del paciente. Sólo la transferencia, la resistencia, el trabajo con los sueños y la asociación libre –y no la "volición" y el "dominio de sí mismo"– podían llevar a una transformación psíquica, y en última instancia social. Finalmente, la recuperación psíquica no podía ser distribuida de manera democrática y uniforme en toda la sociedad. De hecho, Freud sugería que la terapia contenía una afinidad oculta con el privilegio social.

Si tomamos una fotografía de la cultura estadounidense contemporánea es fácil observar en todas partes una alianza cultural profunda entre el espíritu del mejoramiento de sí por el que aboga Smiles y nociones de inspiración freudiana tales como traumas de la infancia, patrones de conducta contraproducentes y conflictos inconscientes. Allí donde Freud se mostraba dubitativo respecto de la posibilidad de una recuperación lograda a partir de los propios esfuerzos, una vasta industria de la autoayuda –que aborda temas tales como la intimidad, la crianza de los niños, el liderazgo, el divorcio, la autoafirmación, el control del enojo, la dieta y el bienestar– lleva ahora incesantemente a los hogares el mensaje de Smiles de que la autoayuda está al alcance de todos. Mediante un giro irónico de la historia, este espíritu de la autoayuda se ha tornado freudiano con un dejo de venganza, pues contiene algunos principios freudianos, tales como la afirmación de que gran parte de nuestra identidad es inconsciente, de que su constitución emocional es atravesada por conflictos, de que el origen de la mayoría de nuestros conflictos es interno antes que externo y de que los conflictos pueden ser superados mediante el manejo verbal adecuado del yo y de la psiquis.

La yuxtaposición de la psicología y de la autoayuda –que inicialmente se habían ubicado en polos culturales opuestos– es un ejemplo entre muchos de los modos en que marcos culturales incompatibles pueden combinarse para producir un sistema cultural híbrido, diferente de cualquiera de los dos sistemas originales. Esta alianza tuvo lugar debido a que el lenguaje de la psicoterapia abandonó la esfera de los expertos y se trasladó hacia la esfera de la cultura popular, donde se entrelazó y se combinó con otras categorías clave de la cultura estadounidense, tales como la búsqueda de la felicidad, la confianza en uno mismo y la creencia en la posibilidad de perfeccionar el yo. De hecho, las premisas freudianas acerca del yo pudieron mover el núcleo de la cultura estadounidense recién cuando

la perspectiva freudiana fue modificada lo suficiente por teóricos posteriores como para admitir la idea de que el yo podía ser perfeccionado.

El objetivo de este capítulo es reflexionar acerca de los modos en que la alianza entre el discurso terapéutico y el espíritu de la autoayuda ha producido una narrativa del yo que a su vez ha transformado el discurso autobiográfico, es decir, reflexionar acerca del modo en que son concebidas, relatadas y negociadas las historias de vida en las interacciones personales, transformando así también la identidad. Debido a que ha sido capaz de adaptar y absorber diferentes doctrinas culturales, el discurso psicológico ha incrementado el alcance de su influencia a lo largo del siglo xx y ha logrado organizar las narrativas contemporáneas del yo y de la identidad. La durabilidad de una estructura cultural no se opone al cambio sino que a menudo es explicada por él. Lo que debemos explicar, entonces, es de qué manera, tal como lo ha señalado Orlando Patterson, "la identidad persiste a través de muchas fuentes del cambio".[4]

La narrativa terapéutica ha sido representada a través de una serie de lugares sociales, tales como los grupos de apoyo y los *talk shows* confesionales de la televisión, y ha absorbido una gama de significados culturales, de los cuales el feminismo y el movimiento New Age son los más evidentes. Al difundirse a gran escala, el espíritu terapéutico pasó de ser un sistema de conocimiento a convertirse en lo que Raymond Williams ha denominado una "estructura de sentimiento".[5] La noción de "estructura de sentimiento" designa dos fenómenos opuestos: "sentimiento" apunta a una clase de experiencia rudimentaria, que define qué somos sin que nosotros seamos capaces de articular ese "qué somos". Pero la noción de "estructura" sugiere también que este nivel de la experiencia posee un patrón subyacente, que es sistemático antes que caótico. De hecho, la cultura terapéutica de la autoayuda es un aspecto informal y casi rudimentario de nuestra experiencia social, pero también es un esquema cultural internalizado que organiza la percepción del yo y de los otros, la autobiografía y la interacción interpersonal.[6] Si queremos entender de qué manera la psicología se ha convertido en una estructura cultural profunda, esto es, en una estructura omni-

4 Orlando Patterson, "Culture and continuity: Causal structures in sociocultural persistence", en Roger Friedland y John Mohr (eds.), *Matters of culture: Cultural sociology in practice*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, p. 82.

5 Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 [trad. esp.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997].

6 Terry Eagleton, *Ideology: An introduction*, Londres, Verso, 1991 [trad. esp.: *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005].

presente e inconsciente,[7] debemos entender de qué manera y por qué la psicología se ha extendido hacia numerosos escenarios culturales y de qué manera se convirtió en parte del aparato mental y emocional de los actores. Así, la cuestión de la durabilidad de la estructura cultural nos retrotrae a la cuestión de su profundidad, la que a su vez puede ser reformulada como una de las preguntas teóricas centrales de una sociología cultural: ¿de qué manera se traduce la estructura cultural (terapéutica) en "miniprácticas" que producen relatos, cuentan la propia historia de vida y explican la conducta de los demás? Este capítulo intenta capturar la profundidad de la estructura cultural (terapéutica) mediante el análisis de este aspecto dual.

POR QUÉ TRIUNFÓ LA TERAPIA

La perspectiva terapéutica se convirtió en una estructura cultural representada en las microprácticas de los actores gracias a una serie de factores: cambios internos en la teoría psicológica, institucionalización del discurso terapéutico en el Estado, autoridad social cada vez mayor de los psicólogos, rol de las compañías de seguros y de las industrias farmacéuticas en la regulación de la patología y la terapia y uso de la psicología por parte de varios actores en la sociedad civil.

Todos estos factores explican de qué manera la terapia tomó el yo bajo la forma de una narrativa poderosa, cuya vocación primordial es manejar los distintos trastornos de la biografía (por ejemplo, el divorcio, el luto, el desempleo), las incertidumbres que se han tornado inherentes a las vidas posmodernas (debido a la complejidad creciente de la economía y de la esfera cultural) y los problemas de lo que denomino –siguiendo la terminología de Luc Boltanski– el "tamaño" del yo: cuán grande o cuán pequeño se describe uno a sí mismo (como lo expresan "patologías" tales como la autoestima baja, la baja confianza en uno mismo y la falta de autoafirmación).

Cambios internos en la teoría psicológica

Tal como se ha señalado en el capítulo 2, en la psicología freudiana podía detectarse el rastro de un movimiento decimonónico muy popular deno-

7 La noción de "profundidad" es analizada en William H. Sewell Jr., "A theory of structure: Quality, agency, and transformation", en *American Journal of Sociology* 98, N° 1, 1992, pp. 1-29.

minado "movimiento de curación mental", que incluía tanto la ciencia cristiana como varias formas de "misticismo de la salud" no pertenecientes a la ciencia cristiana.[8] Tal como lo ha sugerido William James, este movimiento planteaba "un plan de vida deliberadamente optimista, con un costado especulativo y un costado práctico", cuyo objetivo básico era "el cultivo sistemático de la conciencia saludable".[9] El protestantismo enfatizaba fuertemente la acción voluntaria, y en el contexto estadounidense las estrategias de autoayuda para la vida habían estado notablemente combinadas con las religiones populares, haciendo de la espiritualidad y de la autoayuda un aspecto central de la cultura estadounidense. No era posible compatibilizar fácilmente este elemento fundamental de dicha cultura con el marco profundamente pesimista y determinista de la perspectiva freudiana.

De hecho, el psicoanálisis pudo difundirse ampliamente en la cultura popular estadounidense porque se eliminó de él gran parte del sombrío determinismo freudiano. Así, era más fácil que se difundieran algunas teorías psicológicas alternativas –que aportaban una visión del propio desarrollo más optimista y con final más abierto–. Heinz Hartmann (junto con Ernst Kris y Rudolph Loewenstein) jugaron un rol muy importante en la tarea de tornar al psicoanálisis mucho más compatible con los valores centrales de la cultura estadounidense. Para los psicólogos del yo, es el yo –antes que el ello– la base de la conducta y del funcionamiento humanos, y se lo entiende en términos de sus funciones adaptativas. Aun cuando diferían en sus perspectivas, psicólogos como Alfred Adler, Erich Fromm, Karen Horney y Albert Ellis rechazaban el determinismo freudiano de la psiquis y preferían una visión del yo más flexible y con final más abierto, ampliando así las posibilidades de una compatibilidad mayor entre la psicología y las visiones morales estadounidenses acerca de la persona. Para Alfred Adler, por ejemplo, el consciente y el inconsciente se encuentran ambos al servicio del individuo, que los utiliza para alcanzar sus metas personales. En su opinión, la conducta podía cambiar a lo largo de la vida de una persona, en concordancia tanto con las demandas inmediatas de la situación como con las metas de largo plazo inherentes al propio estilo de vida. Las personas se mueven en pos de metas que ellas mismas eligen y que sienten que les darán un lugar en el mundo, que les brindarán seguri-

8 Véase Eva Moskowitz, *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

9 William James, *The varieties of religious experience*, Nueva York, Mentor, 1960, pp. 87, 85 [trad. esp.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994].

dad y que preservarán su autoestima. Ellis, al igual que Adler, insistía en la acción y entendía que la vida era un esfuerzo dinámico. El libro *Infancia y sociedad*, de Erik Erikson –publicado en 1950–, fue otra divisoria de aguas en la historia de la integración del psicoanálisis en el *mainstream* de la cultura estadounidense.[10] Erikson partía del pensamiento psicodinámico anterior en la medida en que describía a las personas como más racionales y por lo tanto más conscientes en la toma de decisiones y en la resolución de problemas. Mientras que Freud creía que el yo lucha por resolver conflictos entre los impulsos instintivos y las restricciones morales, Erikson sostenía que el yo es un sistema autónomo que trata con la realidad a través de la percepción, el pensamiento, la atención y la memoria. Como resultado de su énfasis en las funciones adaptativas del yo, Erikson consideraba a la persona como competente en el manejo de distintos entornos a lo largo del curso de su desarrollo.[11] Mientras que Freud se preocupaba por la influencia de los padres en la personalidad en desarrollo del niño, Erikson subrayaba el escenario histórico en el que el yo del niño era moldeado. Si el desarrollo del yo estaba inextricablemente ligado con la naturaleza cambiante de las instituciones sociales y de los sistemas de valores, esto significaba que poseía una plasticidad mayor que el yo freudiano. Además, Erikson sugería que el yo se desarrollaba a lo largo de la vida, y que ese desarrollo no estaba limitado a las experiencias de la infancia temprana, lo que sugería a su vez la posibilidad del cambio continuo. Mientras que el objetivo de Freud era explorar de qué manera los traumas tempranos podían provocar la psicopatología en la adultez, la meta de Erikson era llamar la atención sobre la capacidad humana de triunfar sobre los peligros de la vida. En resumen, al determinismo fatalista de Freud se le oponía la premisa optimista y voluntarista de Erikson, según la cual toda crisis brindaba la oportunidad para que el yo creciera y desarrollara su dominio sobre el mundo. Estas ideas hicieron que la psicología fuera cada vez más compatible con los valores del espíritu de la autoayuda, pues sugerían que el crecimiento y la madurez eran componentes inherentes del curso de la vida, y que era posible lograrlos mediante actos conscientes de la voluntad y la volición.

Así, la psicología del yo constituyó un puente cultural entre la ciencia de la psicología y las concepciones de la personalidad dominantes en la cultura estadounidense. El movimiento que ayudaría a sellar esta alianza

10 Erik H. Erikson, *Childhood and society*, Nueva York, Norton, 1963 [trad. esp.: *Infancia y sociedad*, Buenos Aires, Hormé, s/f].

11 Larry A. Hjelle y Daniel J. Ziegler, *Personality theories: Basic assumptions, research, and applications*, 3ª ed., Nueva York, McGraw-Hill, 1992, pp. 188-189.

y que contribuiría a que la psicología realizara las incursiones más profundas en la cultura popular fue sin duda el movimiento humanista. Sus dos representantes más conspicuos e influyentes fueron Abraham Maslow y su mentor, Carl Rogers.

Simplificando en gran medida parte de la teoría freudiana, Rogers sostenía que las personas eran básicamente buenas o saludables, y que la salud mental era la evolución normal de la vida, mientras que la enfermedad mental, la criminalidad y otros problemas humanos eran considerados como distorsiones de esa tendencia natural e innata hacia la salud. De hecho, Rogers extendía mucho la categoría de "salud", convirtiéndola en un atributo intrínseco de los seres humanos. Toda la teoría de Rogers se basaba sobre la idea –muy simple– de una tendencia hacia la autorrealización, definida como la motivación, incorporada y presente en toda forma de vida, hacia el desarrollo de los potenciales de esa vida hasta el punto más alto posible. En una conferencia dictada en el Oberlin College en 1954, Rogers sugirió que

> ya sea que uno la llame tendencia al crecimiento, impulso de autorrealización o tendencia direccional de movimiento hacia adelante, ella es la motivación principal de la vida, y es, en última instancia, la tendencia de la cual depende toda psicoterapia. Es el impulso que resulta evidente en toda vida orgánica y humana; en pos de la expansión, la extensión, en pos de tornarse autónomo, de desarrollarse, de madurar. Es la tendencia a expresar y a activar todas las capacidades del yo. [...] [Esta tendencia] sólo espera las condiciones adecuadas para ser liberada y expresada.[12]

Utilizando metáforas tomadas del reino de las plantas y de los animales, Rogers sugiere que el crecimiento es una tendencia universal que nunca está realmente ausente, sino sólo enterrada. Al proponer que el crecimiento es un componente inherente de la condición humana, Rogers podía ofrecer una explicación muy simple para las vidas menos satisfactorias: sencillamente, carecían de "autorrealización". Así, el objetivo de la terapia se fue tornando cada vez más el de realizar el propio yo auténtico, ya fuere que ese yo necesitara ser desenterrado o creado a partir de cero. La base para el mantenimiento de dicho impulso hacia el crecimiento era, según Rogers, "tener una consideración básica incondicionalmente positiva de uno mismo.

12 Carl Rogers, *On becoming a person*, Boston, Houghton Mifflin, 1961, p. 35 [trad. esp.: *El proceso de convertirse en persona*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000].

Cualquier 'condición de valor' –'soy valioso porque complazco a mi padre', o 'soy valioso si obtengo una buena nota'– representa un límite para la autorrealización",[13] lo que sugería que el yo tenía ahora la imposición de luchar por el elusivo objetivo de la autorrealización.

Pero fue Abraham Maslow quien utilizó y fusionó estas ideas en la síntesis más exitosa entre el espíritu de la autoayuda y la psicología. Como los psicólogos recién analizados, los defensores de la psicología humanística sostienen que las personas son en gran medida seres racionales y conscientes, que no son dominados por necesidades y conflictos inconscientes y que experimentan, deciden y eligen libremente sus acciones. Según la idea "de convertirse" –también inspirada por los psicólogos del yo–, una persona nunca es estática: un adolescente es diferente de lo que fue en la infancia y de lo que será en la adultez. De la misma manera, es responsabilidad de la persona como agente libre realizar tantas potencialidades como le sea posible; sólo mediante la realización la persona puede vivir una vida auténtica. Es incorrecto que ella se resista a aprovechar al máximo cada momento de su existencia y a satisfacer esa existencia al límite de su capacidad. La idea de Maslow convocaba a una necesidad de autorrealización y lo llevó a formular una hipótesis que tendría un éxito rotundo en la cultura estadounidense: que era el miedo al éxito lo que apartaba a una persona de aspirar a la grandeza y a la autorrealización.

> Es razonable suponer que prácticamente en todo ser humano, y sin duda en cada bebé recién nacido, hay una voluntad activa que busca la salud, un impulso en pos del crecimiento, o en pos de la realización de las potencialidades humanas. Pero al mismo tiempo nos vemos confrontados con la triste realidad de que son muy pocas las personas que lo logran. Sólo una pequeña proporción de la población humana alcanza el punto de la identidad, o personalidad, humanidad plena, autorrealización, etc. Incluso en una sociedad como la nuestra, que es relativamente la más afortunada en toda la faz de la tierra. [...] Ésta es nuestra nueva manera de abordar el problema de la humanidad, es decir, mediante una apreciación de sus mejores posibilidades y, simultáneamente, mediante un desengaño profundo debido al hecho de que estas posibilidades sean realizadas con tan poca frecuencia.[14]

13 Carl Rogers, *On becoming a person.*

14 Abraham Maslow, *The farther reaches of human nature*, Nueva York, Penguin Books, 1993, pp. 25-26 [trad. esp.: *La amplitud de la naturaleza humana*, México, Trillas, 1982].

El resultado de ello fue la definición de una nueva categoría de persona: aquellos que no se conformaban a estos ideales psicológicos de autorrealización ahora estaban enfermos. "Las personas a las que llamamos 'enfermas' son las personas que no son ellas mismas, las personas que han construido todo tipo de defensas neuróticas contra el hecho de ser humanas."[15] O, para decirlo de una manera ligeramente diferente, "el concepto de creatividad y el concepto de la persona humana saludable, autorrealizada, completa, pueden estar acercándose más y más, y pueden quizá resultar ser la misma cosa".[16]

Esto representaba una esfera de acción extraordinariamente ampliada para los psicólogos. No sólo debían ir desde la alteración psicológica a la esfera mucho más amplia de la miseria neurótica, sino que ahora debían ir desde la miseria neurótica hacia la idea de que la salud y la autorrealización eran *sinónimas*. El hecho de colocar la autorrealización en el centro mismo de los modelos de la personalidad tuvo como efecto hacer que la mayoría de las vidas se tornaran "no autorrealizadas". Esta idea básica formó el núcleo del extraño éxito popular de la psicología.

Pero para que las ideas guíen a la acción necesitan una base institucional. Si, tal como supone este trabajo, el yo es una forma profundamente institucionalizada, deberíamos buscar las bases institucionales de los lenguajes de la subjetividad. Tal como lo señalaba John Meyer, "las cualidades subjetivas de los actores [se conforman] y [se adaptan a] los recursos y prescripciones culturales más amplias".[17] Sugiero que las prescripciones terapéuticas pudieron saturar la organización política estadounidense debido a que eran representadas en tres escenarios principales –el Estado, el mercado y la sociedad civil– con el telón de fondo de la creciente autoridad social de los expertos.

Autoridad profesional

A fines de la década de 1960 la autoridad del psicólogo se tornó dominante debido a que encontró muy poca resistencia en los escenarios cultural y político. Durante esa década, las ideologías políticas que más probable-

15 *Ibid.*, p. 52.
16 *Ibid.*, p. 57.
17 John Meyer, "The self and life course: Institutionalization and its effects", en Aage B. Sørensen, Franz E. Weinert y Lonnie R. Sherrod (eds.), *Human development and the life course: Multidisciplinary perspectives*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum, 1986, p. 206.

mente podrían haberse opuesto a las concepciones individualista y psicológica del yo estaban menguando. Tal como lo señala Steven Brint, "los poderes profesionales son más vastos [...] cuando los expertos profesionales operan en un ambiente despolitizado con premisas no cuestionadas. [...] La influencia profesional puede ser más vasta cuando los profesionales son capaces de afirmar un valor cultural central en ausencia de una contraideología fuerte".[18] La década de 1960 representó un paso importante en pos de la despolitización del escenario cultural debido a que la sexualidad, el desarrollo personal y la vida privada ocupaban ahora el centro del discurso público. Más exactamente, debido a que estas categorías habían sido politizadas en las protestas y en el discurso de los estudiantes, dejaban a un lado la "vieja" concepción y la "vieja" práctica colectivistas de la política y ayudaban a centrar la atención colectiva en el bienestar personal y en la sexualidad. La maduración de la expansión del mercado consumidor, aliada con la revolución sexual, ayudó a incrementar la visibilidad y la autoridad de los psicólogos, debido a que estas dos doctrinas culturales e ideológicas –el consumismo y la liberación sexual– hacían del yo, de la sexualidad y de la vida privada hitos cruciales de la identidad. En el contexto de la caída de las grandes ideologías políticas y de la legitimidad y la visibilidad cultural cada vez mayores de temas tales como la sexualidad y las relaciones íntimas, los psicólogos eran los candidatos naturales a proporcionar la muy necesaria orientación acerca de temas tales como la sexualidad o la intimidad, en los cuales los padres o los amigos podían ayudar muy poco. De hecho, las áreas de la conducta son las que más probablemente estarán acechadas por la incertidumbre y serán conformadas por la autoridad de los expertos cuando las redes sociales no sirvan como guías o no puedan hacerlo.[19] Debido a que la sexualidad se había convertido en el emplazamiento supremo de la identidad, los psicólogos podían desempeñar un rol como árbitros de la vida privada. Utilizando esta narrativa psicológica, los psicólogos comenzaron a dirigirse cada vez más al público en tanto que consumidor y también en tanto que paciente. En particular, debido a que la "revolución de la edición en rústica" –iniciada por Pocket Books en 1939– puso muchos libros al alcance de los consumidores, la psicología popular podía ahora dirigirse a un número cada vez mayor de personas de la clase media y de la clase trabajadora, y llegar a ellas. Esta

18 Steven Brint, "Rethinking the policy influence of experts", en *Sociological Forum* 5, 1990, pp. 372-373.

19 Ann Swidler, "Culture in action", en *American Sociological Review* 51, N° 2, 1986, pp. 273-286.

revolución de la edición en rústica permitió que los psicólogos se dirigieran directamente a un público amplio y heterogéneo, que podía pagar ahora un consejo experto accesible. Estos libros podían ser hallados en todas partes: en supermercados pequeños, en estaciones de tren y en farmacias. Así, se consolidaba la ya floreciente industria de la autoayuda.

La industria editorial de la autoayuda creció de manera drástica en las últimas décadas del siglo xx:

> *American Bookseller*, la revista de la industria del libro, informa que la venta de libros de autoayuda creció en un 96% en los cinco años que van de 1991 a 1996. En 1998, se decía que la venta de libros de autoayuda llegaba a 581 millones de dólares, con lo que constituía una fuerza poderosa dentro de la industria del libro. [...] De hecho, la industria de la superación personal, que incluye libros, seminarios, productos de audio y video y entrenamiento personalizado se calcula que factura 2.480 millones de dólares al año.[20]

El Estado

El discurso terapéutico de la autoayuda se tornó omnipresente cuando fue adoptado y difundido por el Estado, esto es, cuando el Estado se definió a sí mismo y se volvió culturalmente activo como "Estado terapéutico" (James Nolan).[21] Ellen Herman ha sostenido que la adopción masiva del discurso terapéutico por parte del Estado puede ser atribuida a la gran preocupación existente en lo concerniente al cambio y al bienestar sociales en los años de posguerra. Herman explica que "se entendió que la salud mental era necesaria para la eficacia de las Fuerzas Armadas en el corto plazo y para la seguridad nacional, la tranquilidad doméstica y la competitividad económica en el largo plazo".[22] Reflejando esta atmósfera, en 1946 fue creado el Instituto Nacional de Salud Mental, y su financiamiento fue creciendo de manera drástica. Si en 1950 el presupuesto del organismo era de 8.700.000

20 Micki McGee, *Self-Help, Inc.: Makeover culture in American life*, Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 11.

21 James Nolan, *The therapeutic State: Justifying government at century's end*, Nueva York, New York University Press, 1998.

22 Ellen Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 241. Un ejemplo de esta preocupación por la salud mental fue el hecho de que algunas agencias federales como la Administración de Veteranos estuvieran ansiosas por adoptar nuevos programas en salud mental.

dólares, en 1967 era de 365 millones, lo que sugiere que la salud y los servicios psicológicos eran considerados un valor universalmente aplicable.[23] Otro ejemplo del creciente predominio del lenguaje psicológico y de la salud mental es el hecho de que en la década de 1960 el Instituto Nacional de Salud Mental gastara más dinero en los estudios psicológicos de la conducta que en la investigación médica convencional acerca de la biología de la enfermedad mental.[24] La institucionalización de la perspectiva terapéutica en el aparato del Estado se manifestaba además en la creciente legitimidad de los modos psicológicos de conocer y establecer la verdad. Tal como informa Nolan, entre 1968 y 1983 el número de psicólogos clínicos se multiplicó por tres. "El incremento monumental en la psicologización de la vida moderna es también evidente en el hecho de que en los Estados Unidos hay más terapeutas que bibliotecarios, que bomberos o que carteros, y el doble de psicólogos que farmacéuticos o dentistas." En 1986, había "253.000 psicólogos trabajando en los Estados Unidos, y más de un quinto de ellos poseía un título de doctorado". Durante el período mencionado, se calcula que un promedio de 10 millones de estadounidenses por año buscaban ayuda terapéutica.[25] Este incremento espectacular estaba estrechamente conectado con la legitimidad de la que gozaba la psicología en el aparato estatal estadounidense.

Nolan sostiene que el Estado ha confiado cada vez más en los códigos, en el simbolismo y en el discurso moral del espíritu terapéutico para desplegar diversos programas de rehabilitación para grupos sociales tales como los pobres, los presos, los delincuentes y las víctimas que afirmaban padecer heridas emocionales. Por ejemplo, mientras que a lo largo de la primera mitad del siglo XX el número de casos de personas con heridas emocionales permaneció constante y sin cambios, luego de la década de 1960 "el número de casos relacionados con personas que afirmaban padecer daños emocionales se elevó a una tasa extraordinaria".[26] De hecho, los organismos de justicia comenzaron a reconocer cada vez más la naturaleza independiente de las emociones y de los daños emocionales, tal como lo evidencian el número creciente de expertos psicológicos llamados a testificar en apoyo de víctimas dañadas emocionalmente y el hecho de que los autores de delitos fueran tratados cada vez con mayor frecuencia por terapeutas. Nolan

23 Ellen Herman, *The romance of American psychology: Political culture in the age of experts, 1940-1970*.

24 Nolan, *The therapeutic State: Justifying government at century's end*, p. 281.

25 Todas estas estadísticas fueron extraídas de *ibid.*, p. 8.

26 *Ibid.*, p. 48.

atribuye el predominio creciente de los psicólogos en el aparato estatal a la necesidad estatal de legitimación, pero no explica por qué el discurso terapéutico podía brindar esa legitimación. Yo sostendría que al menos uno de los motivos por los cuales el Estado ha confiado cada vez más en la psicología es que, tal como lo han documentado convincentemente George Thomas y cols., los modernos "actores colectivos obtienen una legitimidad y una autoridad mayores si se fundan en una teoría de la membresía y la actividad individual".[27] En esta visión, el individualismo no se opone al poder estatal. De hecho, Michel Foucault y John Meyer han sostenido –con estilos diferentes pero congruentes– que el Estado moderno organiza su poder alrededor de concepciones culturales y visiones morales del individuo. El Estado, junto con el discurso público de la cultura mediática, ha provisto repertorios que se encuentran públicamente disponibles para enmarcar los lenguajes de la personalidad y del individualismo. Así, constituye un error muy grave concebir al yo psicológico como "asocial" o antiinstitucional.[28] El discurso terapéutico proveía de *mayor* legitimidad al Estado simultáneamente con la naturalización de su adopción por parte del aparato estatal. El discurso psicológico es una de las fuentes principales de los modelos del individualismo adoptados y propagados por el Estado.[29] Estos modelos, tal como sostienen Meyer y otros, están presentes en la agenda y en el modo de intervención estatal en dominios tan variados como la educación, la empresa, la ciencia y la política.

El mercado: la industria farmacéutica y el Manual de diagnóstico y estadística

El *Manual de Diagnóstico y Estadística de los Trastornos Mentales (DSM*, por su sigla en inglés*)* fue uno de los principales instrumentos que facilitaron la extraordinaria expansión de los modos psicológicos de explicación. La tercera edición del *DSM* (conocida como *DSM III*) se convirtió en la Biblia definitiva de los psicólogos, al proporcionar una lista abarcadora de problemas mentales (algunos de los cuales ya eran conocidos, mientras que

27 George M. Thomas *et al.*, "Ontology and rationalization in the Western cultural account", en *Institutional structure: Constituting state, society, and the individual*, Newbury Park, CA, Sage Publications, p. 27.

28 Para un ejemplo de la afirmación de que el yo psicológico es asocial, véase John Steadman Rice, *A disease of one's own: Psychotherapy, addiction, and the emergence of co-dependency*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1996, pp. 89-99.

29 John Meyer, "World society and the Nation State", en *American Journal of Sociology* 103, N° 1, 1997, pp. 144-181.

otros habían sido trazados y diagnosticados poco antes de su publicación por un comité de psiquiatras y psicólogos clínicos).[30] El *DSM* es el resultado de experimentos de investigación y de numerosas discusiones llevadas a cabo en comisiones. Referencia máxima en lo que hace a los trastornos mentales, los enumera alfabéticamente y define una amplia variedad de trastornos.[31] El *DSM* es publicado por la Asociación Americana de Psicología, y por lo menos desde el *DSM III* (publicado en 1980) se ha convertido en un libro muy popular y en una empresa comercial muy redituable. Por ejemplo, sólo diez meses después de su publicación, los ingresos brutos por la venta del *DSM IV* totalizaban 18 millones de dólares.[32]

Aunque el *DSM III* expandió considerablemente el alcance de las conductas definidas como indicadores de trastornos mentales, el manual nunca definió qué era exactamente lo que calificaba a estas conductas como trastornos mentales. La creación de un sistema de clasificación en el cual los síntomas significaban y por tanto calificaban como indicadores de un trastorno mental o emocional ahora patologizaba a una amplia gama de conductas. Por ejemplo, el "trastorno oposicional" (código 313.81) es definido como "un patrón de comportamiento que consiste en una actitud negativa, de oposición, provocadora y desafiante a las figuras de autoridad", el "trastorno de personalidad histriónica" (código 301.50) tiene lugar cuando los individuos "buscan de un modo notable llamar la atención y se comportan teatralmente", y el "trastorno de personalidad por evitación" (código 301.82) se caracteriza por "una hipersensibilidad al potencial rechazo, a la humillación o a la vergüenza y una resistencia a involucrarse en relaciones a menos que le sean dadas fuertes garantías de una aceptación acrítica".[33] Acompañando el intento de codificar y clasificar cuidadosamente las patologías, la categoría de trastorno mental se tornó muy poco precisa y muy amplia, hasta incluir conductas y rasgos de personalidad que apenas se apartan del rango de lo que los psicólogos postularon como "promedio".

30 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3ª ed., Washington DC, American Psychiatric Association, 1980 [trad. esp.: *DSM-III: manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson, 1985]. (En adelante, *DSM III*.)

31 Atwood D. Gains, "From DSM to III-R: Voices of self mastery and the other. A cultural constructivist reading of U.S. psychiatric classification", en *Social Science and Medicine* 35, N° 1, 1992, pp. 3-24.

32 Herb Kutchins y Stuart Kirk, *Making us crazy: DSM: The psychiatric Bible and the creation of mental disorders*, Nueva York, Free Press, 1997, p. 247. Gran parte del análisis del *DSM* llevado a cabo aquí está basado en ese libro.

33 *DSM III*, pp. 63, 313, 323.

Las conductas o los rasgos de personalidad que pudieron haber sido categorizados previamente como "tener mal temperamento" necesitaban ahora de cuidado y control, y por lo tanto fueron patologizadas.

Herb Kutchins y Stuart Kirk sugieren que la codificación de las patologías está relacionada con una conexión cercana entre el tratamiento de salud mental y la cobertura del seguro médico. El *DSM III* fue expandido a partir de la necesidad de estrechar la relación entre el diagnóstico y el tratamiento, de modo que las compañías de seguros médicos (u otros pagadores) pudieran procesar las solicitudes con mayor eficiencia. Tal como sostienen Kutchins y Kirk, "el *DSM* es la contraseña del psicoterapeuta para el reembolso del seguro médico".[34] El *DSM* –que brinda los números del código a ser ingresado en las solicitudes de reembolso del seguro– es el puente que conecta a los profesionales de la salud mental con grandes instituciones pagadoras tales como Medicaid, el Ingreso del Seguro Social por Discapacidad, los programas de beneficios para veteranos de guerra y Medicare.[35] No sólo es utilizado por la mayoría de los clínicos de salud mental, sino que es cada vez más utilizado por terceras partes, tales como "legislaturas estatales, organismos reguladores, tribunales, comités de licencias, compañías de seguros, autoridades de bienestar infantil, policías, etc.".[36] Además, las industrias farmacéuticas tienen interés en la expansión de las patologías mentales que pueden ser tratadas con medicaciones psiquiátricas.[37] Tal como señalan elocuentemente Kutchins y Kirk, "para las compañías farmacéuticas [...], las masas sin clasificar constituyen un vasto mercado sin explotar, los campos petroleros vírgenes de Alaska de los trastornos mentales".[38] Así, el *DSM*, voluntariamente o no, ayuda a clasificar y a cartografiar los nuevos territorios de consumidores de la salud mental, que a su vez ayudan a la expansión de las compañías farmacéuticas. Por lo tanto, la expansión de las categorías de enfermedad y de disfunción mentales y de patología emocional está relacionada con los intereses profesionales y financieros de los profesionales de la salud mental y de las compañías farmacéuticas. También está relacionada con el uso cada vez mayor de categorías psicológicas para reclamar beneficios, compen-

34 Kutchins y Kirk, *Making us crazy: DSM: The psychiatric Bible and the creation of mental disorders*, p. 12.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*, p. 261.

37 *Ibid.*, p. 247. Los autores afirman que algunas compañías farmacéuticas incluso contribuyeron directamente al desarrollo del *DSM*.

38 *Ibid.*, p. 13.

saciones o circunstancias atenuantes en los tribunales. En este proceso, resulta claro que el DSM ha ampliado considerablemente el alcance de la autoridad de los psicólogos, que ahora legislan sobre cuestiones tales como qué cantidad de expresión del enojo es apropiada, qué cantidad de deseo sexual se debería tener, cuánta ansiedad se debería sentir y a qué conductas emocionales debería colocárseles la categoría de "enfermedad mental". Debido a que la lógica clasificatoria y burocrática que yace detrás de la realización del DSM tiene como objetivo el control, la predicción y el manejo racionales de trastornos mentales, el umbral a partir del cual un rasgo de personalidad es definido como disfunción se ha reducido cada vez más. Este proceso ha permitido que la apropiación de la terapia por parte del mercado sea más exitosa, mediante la provisión de clasificaciones y de marcos culturales que han promovido la mercantilización radical de la terapia.

Aun si la teoría de la cultura de John Meyer nos permite comprender el "lado de la oferta" de la cultura (qué agencias la producen), dicha teoría no pregunta por qué es más probable que algunas reglas institucionalizadas sean más obedecidas que otras. La institucionalización del discurso terapéutico en el Estado y en el mercado no explica por sí sola la extraña facilidad con que aquél se apoderó de los modelos de la personalidad. Los modelos terapéuticos de la personalidad tuvieron una extraordinaria resonancia debido a que los actores políticos que operaban en la sociedad civil realizaron nuevas demandas dirigidas al Estado y a las legislaturas y progresaron con sus reclamos utilizando y contando con las ideas culturales básicas del lenguaje terapéutico para avanzar en sus luchas.

La sociedad civil

Como se ha esbozado en el capítulo anterior, el feminismo fue una de las principales formaciones políticas y culturales que adoptó el discurso terapéutico, en un momento tan temprano como la década de 1920 y luego, forzadamente, en la década de 1970. El feminismo encontró en la psicología a un aliado cultural muy útil, dado que ambos promovían la sexualidad como terreno de la emancipación y sostenían el punto de vista (sin precedentes históricos) de que la esfera privada debía ser gobernada por el ideal (político y psicológico) de la autodeterminación. Pero esta alianza se vio afectada por un nuevo giro cuando, en la década de 1980, el feminismo denunció los efectos opresivos de la familia patriarcal en el maltrato a los niños. Ian Hacking sostiene que el movimiento contra el maltrato de niños fue iniciado entre 1961 y 1962 por un grupo de pediatras de Denver que,

utilizando rayos X, llamó la atención del público acerca de que algunos niños parecían sufrir de heridas reiteradas.[39] Si los pediatras podían conmocionar a la opinión pública de manera tan rápida, ello era así porque esta categoría delictual encajaba muy bien en los puntos de vista ya constituidos acerca de la psiquis infantil y de los efectos duraderos de las lesiones provocadas en la niñez. En 1971, en su discurso en la Conferencia Feminista Radical de Nueva York, Florence Rush llamó la atención de su público acerca del tema del maltrato infantil,[40] en un movimiento que tuvo importantes consecuencias para el feminismo. Más tarde la causa del maltrato infantil fue adoptada por las activistas feministas, porque ayudó a transformar las lesiones psíquicas en una crítica política de la familia.

Alice Miller fue una de las feministas más enérgicas entre aquellas que escribieron contra el maltrato infantil. En su influyente libro *El drama del niño dotado*, Miller utilizaba la lógica terapéutica, afirmando que para sobrevivir y para evitar un dolor intolerable la mente del niño maltratado se encuentra dotada de un notable mecanismo, el "don" de la "represión", que permite el almacenamiento de las experiencias de maltrato fuera de la conciencia.[41] Miller colocaba el trauma en el centro de la propia narrativa de vida, y proponía la represión como explicación del motivo por el que algunos niños maltratados o desatendidos no sienten los estragos del trauma ni son conscientes de ello, como sí ocurre en el caso de los adultos. Siguiendo la lógica terapéutica según la cual los adultos reproducirán el sufrimiento que les ha sido infligido cuando eran niños, Miller sostenía que los problemas psíquicos eran transmitidos de una generación a otra:

> Toda persona que maltrata a sus hijos ha padecido traumas severos en su infancia de un modo u otro. Este enunciado se aplica sin excepción, dado que es imposible que alguien que haya crecido en un entorno de honestidad, respeto y afecto se sienta jamás impulsado a torturar a una persona más débil de modo tal que le inflija un daño de por vida. Esta persona tiene que haber aprendido muy tempranamente que lo correcto y lo apropiado es brindarle guía y protección a una criatura pequeña e inde-

39 Ian Hacking, *The social construction of what?*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, pp. 136-137 [trad. esp.: *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001].

40 *Ibid.*, p. 139.

41 Alice Miller, *The drama of the gifted child: The search for the true self*, Nueva York, Basic Books, 1981 [trad. esp.: *El drama del niño dotado y la búsqueda del verdadero yo*, Barcelona, Tusquets, 1998].

> fensa; este conocimiento, almacenado a edad muy temprana en su mente y en su cuerpo, seguirá siendo efectivo por el resto de su vida.[42]

Miller sostenía también el punto de vista de que la autoestima es el atributo más importante de una socialización exitosa, y que debe basarse en la autenticidad de los propios sentimientos.

Una larga serie de feministas han seguido los pasos de Miller. Al utilizar la defensa de los niños maltratados, el feminismo encontró una nueva táctica para criticar a la familia y al patriarcado, lo cual se explica porque el problema social denominado "maltrato infantil" le permitió movilizar categorías culturales, tales como la de "niño", que poseían un atractivo más amplio y más universal.

Las categorías culturales de "maltrato infantil" y "trauma" eran cruciales en las tácticas feministas, porque apelaban a puntos de vista morales universales e indiscutidos acerca de la sacralidad de los niños y de la familia, compartidas tanto por la derecha como por la izquierda. Las feministas utilizaron la categoría de trauma para criticar a la familia, para proteger al niño, para promover la aprobación de nuevas leyes y para combatir la violencia masculina aplicada tanto contra las mujeres como contra los niños. Esto ilustra de qué manera el conocimiento psicológico era usado en la sociedad civil para convertir enfermedades privadas en problemas políticos, y para universalizar todavía más las luchas feministas. El resultado de estas tácticas fue que el Estado y la Justicia comenzaron a acusar a una nueva categoría de autores de delitos y a regular la conducta de los hombres dentro de la familia.

Otro grupo que colaboró en la promoción de la narrativa terapéutica fue el de los veteranos de Vietnam, quienes utilizaron la categoría de trauma para obtener beneficios sociales y culturales. En 1980, la Asociación Americana de Psiquiatría reconoció oficialmente la categoría de trauma:

> El establecimiento del Trastorno por Estrés Postraumático (TEPT, por su sigla en inglés) fue consecuencia, en parte, de la intensa presión ejercida por trabajadores de la salud mental y por activistas profanos en beneficio de los veteranos de la Guerra de Vietnam. El diagnóstico del TEPT reconoció y honró el sufrimiento de los veteranos estadounidenses en medio de su recepción ambivalente por parte de una población

42 Alice Miller, *Banished knowledge: Facing childhood injuries*, Nueva York, Anchor Books, 1990, p. 190 [trad. esp.: *El saber proscrito*, Barcelona, Tusquets, 1990].

> dividida y cansada de la guerra. El diagnóstico fundó los síntomas y las conductas desconcertantes de los veteranos en hechos externos tangibles, prometiéndoles así liberar a los veteranos del estigma de la enfermedad mental y garantizarles (al menos en teoría) simpatía, atención médica y una compensación.[43]

Otra vez vemos aquí en funcionamiento el borramiento de las categorías privadas y políticas y el intento de fundamentar los reclamos (de una compensación o de acusaciones legales) en las categorías universales de "daño psicológico". Siguiendo la lógica institucional y epistemológica del discurso terapéutico, el TEPT comenzó a ser aplicado de manera progresiva a una amplia variedad de acontecimientos, tales como violaciones, ataques de terror, crímenes e incluso accidentes, contribuyendo así a la expansión de la categoría como un constructo de enfermedad aplicado a un conjunto de víctimas cada vez más grande.

Tal como ha sostenido Ron Eyerman, no es la experiencia la que produce el efecto traumático, sino más bien *el modo como* la recordamos. La experiencia, como saben los sociólogos de la cultura, está mediada por la cultura.[44] Tanto las feministas como los veteranos de Vietnam pudieron construir ciertas experiencias como traumáticas porque tenían en común unos pocos supuestos culturales que a su vez podían fusionarse en un recuerdo del trauma: que la gente podía ser dañada psíquicamente, y no sólo físicamente, que podía haber un período considerable de tiempo entre el momento en que dicho daño era perpetrado y sus consecuencias de hecho, que podía haber síntomas de TEPT sin que hubiera necesariamente un recuerdo de los hechos que habían llevado a él, que la compensación podía ser reclamada (o la acusación judicial llevada a cabo) décadas después del trauma, que el trauma amenazaba seriamente las posibilidades del propio desarrollo y que todos los ciudadanos tenían iguales derechos a una psiquis saludable. Estos actores –las feministas y los veteranos de Vietnam– estaban pavimentando el camino para otros actores políticos, cada vez más numerosos, que estaban ingresando a la sociedad civil para realizar reclamos por haber sido víctimas y por haber padecido daños psíquicos, en nombre de

43 Mark S. Micale y Paul Lerner, "Trauma, psychiatry, and history", en Mark S. Micale y Paul Lerner (eds.), *Traumatic pasts: History, psychiatry, and trauma in the Modern Age, 1870-1930*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001, p. 2.

44 Ron Eyerman, *Cultural trauma: Slavery and the formation of African-American identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

ideales de la condición de la persona humana que entrelazaban lo psíquico y lo político.

De la multitud de ejemplos que ilustran la inflación del número de enfermedades psicológicas en general y de la expansión en la definición del TEPT, podemos citar el de Carol Wilson y Mary Ellen Fromouth, dos psicólogas que sostienen que gran parte de aquello que suele denominarse rivalidad fraterna en rigor debería ser recatalogado como relaciones de maltrato. Tal como informa Frank Furedi, "los empresarios morales que intentan elevar la 'conciencia' de la opinión pública acerca de este tema sostienen que el maltrato emocional está presente en todas las formas de maltrato fraterno. Estos autores sostienen que los sobrevivientes del maltrato fraterno presentan a menudo signos del TEPT, del trastorno postraumático complejo y del trastorno de identidad disociativo".[45] Una vez que son redefinidas como personas que sufren cualquier trastorno derivado del TEPT, las víctimas del maltrato familiar pueden ser procesadas por las inmensas industrias farmacéuticas-de la salud-de los medios de comunicación-legales, que brindan a su vez los vocabularios y los marcos culturales adecuados para construir un relato, realizar reclamos ante instituciones y organismos estatales y pedir reparaciones.

Aunque estoy de acuerdo con Eva Moskowitz y con Frank Furedi en cuanto a que desde la década de 1970 en adelante los problemas políticos fueron enmarcados cada vez más como deficiencias personales y psíquicas,[46] no creo, como ellos, que esto signifique que los problemas políticos fueran privatizados o desconectados de la política. Por el contrario, una vez que eran psicologizados, los problemas sociales eran nuevamente canalizados hacia la esfera pública para plantear nuevas reivindicaciones, más extendidas, respecto de la organización sociopolítica (que de todas maneras no tomaban la forma de proposiciones ideológicas organizadas). Ésta constituye, sin duda, una de las transformaciones más obvias de la esfera pública en la década de 1990, transformación resultante del hecho de que actores sociales tan diferentes tuvieran interés en promover una narrativa de la enfermedad y de la condición de víctima.

El análisis ofrece un ejemplo destacado de lo que Latour llama un "proceso de traducción", el proceso en el cual los actores individuales o colectivos trabajan constantemente para traducir su propio lenguaje, sus proble-

45 Véase Frank Furedi, *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*, Nueva York, Routledge, 2004, p. 82.

46 Moskowitz, *In therapy we trust: America's obsession with self-fulfillment*, cap. 8; Furedi, *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*, caps. 1 y 7.

mas, sus identidades o sus intereses a otros.[47] Las feministas, los psicólogos, el Estado y sus ejércitos de trabajadores sociales, los académicos que trabajan en el campo de la salud mental, las compañías de seguros médicos y las compañías farmacéuticas han "traducido" la narrativa terapéutica debido a que todos esos actores, por diferentes razones, tienen un fuerte interés en la promoción y en la expansión de una narrativa del yo definida por la patología, y por lo tanto promueven de hecho una narrativa de la enfermedad. La doctrina terapéutica funciona como una "zona comercial" cultural ampliada ("zona comercial" es un giro sobre una expresión del historiador de la ciencia Peter Galison, que señala que los distintos grupos con diferentes intereses y modos de pensar se dedican al intercambio de conocimiento y de símbolos aun cuando difieran en cuanto al significado de aquello que están intercambiando).[48]

Estos diferentes actores han convergido en la creación de un ámbito de acción en el cual la salud mental y emocional es la principal mercancía que circula, un ámbito que marca a su vez los límites de un "campo emocional", esto es, una esfera de la vida social en la que el Estado, la academia, distintos segmentos de las industrias culturales, grupos de profesionales acreditados por el Estado y por las universidades y el gran mercado de los medicamentos y la cultura popular se han cruzado y han creado un dominio de acción con su propio lenguaje, sus propias reglas, sus propios objetos y sus propios límites. La rivalidad entre diferentes escuelas psicológicas, o incluso la rivalidad entre la psiquiatría y la psicología, no deberían eclipsar lo que en última instancia es su acuerdo en torno de la definición de la vida emocional como algo que debe ser manejado y controlado y en torno a su regulación bajo el ideal –en incesante expansión– de una salud canalizada por el Estado y por el mercado. Una gran variedad de actores sociales e institucionales compiten entre sí para definir la autorrealización, la salud o la patología, haciendo de la salud emocional una nueva mercancía que se produce, circula y se recicla en terrenos sociales y económicos que toman

47 Véase Bruno Latour, *The pasteurization of France*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988, que muestra, por ejemplo, de qué manera los higienistas apoyaron las teorías de los microbios de Pasteur porque ello podía proporcionar una justificación para su lucha contra las viviendas insalubres. Véase también Michel Callon, "Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay", en John Law (ed.), *Power, action, and belief: A new sociology of knowledge?*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 196-233.

48 Peter Galison, *Image and logic: A material culture of microphysics*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

la forma de un campo. La constitución de este "campo emocional" explica la emergencia de nuevas formas de capital (véase el capítulo siguiente) y nuevos esquemas para comprender al yo en términos de enfermedad, de salud, de sufrimiento y de autorrealización. De la misma manera que los campos artísticos definen el arte "verdadero", los campos emocionales definen la salud (mental, emocional) "real". De la misma manera que los campos artísticos definen una serie de competencias que son necesarias para evaluar el arte, los campos emocionales definen las disposiciones emocionales y personales según las cuales se establecen la salud, la madurez o la autorrealización. En el resto de este capítulo y en el siguiente, analizaré de qué manera esos campos producen nuevas formas de habitus.

LA NARRATIVA TERAPÉUTICA DE LA PERSONALIDAD

La narrativa terapéutica

Tal como ya se ha advertido, la doctrina terapéutica ha transformado en una enfermedad lo que antes era clasificado como un problema moral, y puede así ser entendida como parte del fenómeno más amplio de la medicalización de la vida social. En efecto, el discurso terapéutico ha llevado a cabo un registro cultural masivo de aquello que previamente era definido como conducta inmoral, transformándola en lo que Mariana Valverde ha denominado una "enfermedad de la voluntad", una enfermedad que hace peligrar la capacidad del yo para controlar sus acciones y para cambiarlas.[49] Con el requerimiento de que alcancemos nuestro yo más "completo" o "autorrealizado", no se nos ha brindado ninguna indicación para ayudarnos a determinar qué diferenciaba a un yo completo de uno incompleto. Si el "yo real" se encuentra en constante evolución y si, tal como plantea Maslow, "las necesidades, los sentimientos, los valores, las metas y la conducta de cada persona cambian junto con la edad y la experiencia",[50] entonces es imposible establecer qué es en realidad el yo autorrealizado. A la inversa, y simétricamente, cualquier conducta podría ser clasificada (y concebida) como "contraproducente", "neurótica" o "insalubre". De hecho, cuando se examina el supuesto que subyace a la mayoría de los textos que

49 Mariana Valverde, *Diseases of the will: Alcohol and the dilemmas of freedom*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998.

50 Sidney Jourard, "The fear that cheats us of love", en *Redbook*, octubre de 1971, p. 157; Maslow, *The farther reaches of human nature*, p. 57.

utilizan el lenguaje terapéutico, emerge un claro patrón que estructura la forma terapéutica del pensamiento: el ideal de la salud o de la autorrealización define, *a contrario*, disfunciones que son producidas por la categoría misma de la "vida completamente autorrealizada". Es decir que la afirmación de que una vida no autorrealizada necesita terapia es análoga a la afirmación de que alguien que no utiliza al máximo el potencial de sus músculos está enfermo,[51] con la diferencia de que en el discurso psicológico ni siquiera está claro qué califica como un "músculo fuerte". Esta lógica fundamental moldea la narrativa terapéutica (véase el capítulo 2).

La narrativa se ha convertido en una categoría clave para comprender de qué manera la personalidad es constituida a través de la cultura, cómo se comunica el yo con otros y cómo se le confiere un sentido al lugar que tiene en un entorno social particular. Las historias de vida concentran su atención en ciertos objetos a través de los modos en que conectan los acontecimientos que tienen lugar en el curso de esa vida. Las narrativas contienen un resumen (a la manera de un *abstract* de un artículo universitario, sintetizan lo esencial de la narrativa), una orientación referida al espacio, al tiempo, a la situación y a los participantes, un nudo (secuencia de hechos), una evaluación (importancia y significado de la acción, actitud del narrador) y una resolución.[52] Una narrativa biográfica es una narrativa que selecciona y conecta los "hechos significativos" de la propia vida, otorgando así a la vida de una persona un sentido, una dirección y un propósito. Los estudiosos del discurso autobiográfico han sostenido que las narrativas moldean nuestra autocomprensión y los modos como interactuamos con los demás. De hecho, el modo como captamos nuestra vida y se lo comunicamos a otros depende de la forma narrativa que elijamos para "contar nuestras vidas".[53] Las historias de vida tienen una forma. Para utilizar la expresión de Paul Ricoeur, esas historias de vida constituyen una "puesta en intriga del yo"[*] a través de modos específicos, e integran los distintos hechos de la propia vida dentro de un marco o relato narra-

51 Lawrie Reznek, *The philosophical defense of psychiatry*, Nueva York, Routledge, 1991.

52 William Labov, *Language in the inner city: Studies in the Black English vernacular*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1972; véase también Catherine Kohler Riessman, *Narrative analysis*, Newbury Park, CA, Sage Publications, 1993.

53 El análisis de la narrativa está inspirado por el excelente estudio de Carol Kidron, "Amcha's second generation Holocaust survivors: A recursive journey into the past to construct wounded carriers of memory", tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1999.

* En el original en inglés, "emplot the self". El término original de Ricoeur es "mise en intrigue". [N. del T.]

tivo general que se ocupa de un tema general.[54] Las narrativas del yo recurren a narrativas, valores y argumentos más amplios –colectivos–, que dotan a estas historias personales de sentidos socialmente significativos. Las narrativas personales también pueden incrustarse en una dimensión colectiva, en tanto pueden relacionarse con "escenarios culturales claves",[55] para utilizar la feliz expresión de Sherry Ortner.

La principal característica de las narrativas terapéuticas es que la meta del relato dicta los hechos que son seleccionados para contar la historia así como los modos en que esos hechos –en tanto componentes de la narrativa– se conectan.[56] Metas narrativas tales como la "liberación sexual", la "autorrealización", el "éxito profesional" o la "intimidad" dictan el escollo narrativo que me impedirá alcanzar mi meta, lo que a su vez dictará a qué hechos del pasado de mi propia vida deberé prestar atención y la lógica emocional que ligará esos hechos (por ejemplo, "debería tener una vida con intimidad; pero no experimento esa intimidad; eso es porque todos los hombres con los que estoy son distantes; los hombres con los que estoy son distantes porque *yo los elijo así*; elijo a hombres distantes porque mi madre nunca se ocupó de mis necesidades. ¿Cómo puedo saber que mis necesidades no eran satisfechas entonces? Porque ahora no son satisfechas"). En ese sentido, la narrativa terapéutica es retrospectivamente puesta en intriga o "escrita hacia atrás": el "final" de la historia (mis aprietos presentes y mi mejoramiento futuro) da inicio a la historia.

Pero llegamos aquí a una paradoja extraordinaria: la cultura terapéutica –cuya vocación primordial es curar– debe generar una estructura narrativa en la que el sufrimiento y la condición de víctima definan de hecho al yo. En efecto, la narrativa terapéutica sólo funciona concibiendo los hechos de la vida como indicadores de oportunidades fallidas del propio desarrollo. Así, la narrativa de la autoayuda es sostenida fundamentalmente por una narrativa del sufrimiento, y esto es así porque el sufrimiento es el "nudo" central de la narrativa, aquello que la inicia y la motiva, que la ayuda a desplegarse y la hace "funcionar". La narración terapéutica de historias es así inherentemente circular: contar una historia es contar una

54 Paul Ricoeur, *Time and narrative*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1984-1988 [trad. esp.: *Tiempo y narrativa*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1996].

55 Sherry Ortner, citado en Kidron, "Amcha's second generation Holocaust survivors: A recursive journey into the past to construct wounded carriers of memory", p. 6.

56 Kenneth J. Gergen y Mary Gergen, "Narrative and the self as relationship", en *Advances in Experimental Social Psychology*, N° 21, 1988, p. 18.

historia acerca de un "yo enfermo". Tal como subrayó lacónicamente Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*, el cuidado de sí, representado a través de metáforas de la salud, promovía paradójicamente la perspectiva de un yo "enfermo", que necesitaba corregirse y transformarse.[57]

Voy a mostrar un ejemplo de esta narrativa. Tal como se sugirió en el capítulo anterior, los psicólogos postulaban la intimidad como un ideal a ser alcanzado en las relaciones sexuales y maritales. En el contexto de las relaciones cercanas, la intimidad –al igual que la autorrealización y otras categorías inventadas por los psicólogos– se convirtió en una palabra en código para referirse a la "salud". Las relaciones saludables eran relaciones íntimas, y la intimidad era saludable. Una vez que la noción de intimidad fue propuesta como la norma para las relaciones saludables, la ausencia de intimidad podía convertirse en el marco narrativo general que organizara una variedad de problemas. En la narrativa terapéutica, la ausencia de intimidad sólo puede apuntar hacia la propia constitución emocional: por ejemplo, hacia aquello que los psicólogos llaman un *miedo* de la intimidad. Citando a un terapeuta, un artículo de *Redbook* plantea el tema de manera certera: "En nuestra sociedad, la gente le teme más a la intimidad que al sexo. [...] Típicamente, las personas con problemas de intimidad tienen dificultades para sentirse sexuales en las relaciones estrechas, aun cuando pueden funcionar muy bien en relaciones más superficiales".[58] Las narrativas terapéuticas son insuperablemente tautológicas, porque una vez que un estado emocional es definido como saludable y deseable, entonces todas las conductas que no alcanzan ese ideal son indicio de emociones problemáticas o de barreras inconscientes, que a la vez deben ser entendidas y manejadas en el marco de la narrativa terapéutica. "Algunas parejas sienten que no se acoplan bien. Piensan que la distancia en sus matrimonios se debe a que eligieron a la persona equivocada. Pero ambos pueden haber elegido a parejas incompatibles porque necesitan distancia: si estuvieran casados con alguien que realmente les gustara, se verían enfrentados a la intimidad y entonces se encontrarían en grandes problemas."[59] En lugar de tomar la "incompatibilidad" como motivo para la discordia, se la toma como síntoma de miedos inconscientes profundos, cuya salida a la luz iniciará una revisión narrativa del yo. El "miedo a la intimidad" se convierte

57 Michel Foucault, "The care of the self", en *History of sexuality*, vol. 3: *The care of the self*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3: *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI de España, 2006].

58 Carol Botwin, "The big chill", en *Redbook*, febrero de 1985, p. 102.

59 *Ibid.*, p. 106.

en una marca narrativa para las relaciones íntimas, un modo de enmarcarlas, explicarlas y transformarlas. Si los hombres (o las mujeres) distantes sólo tienen miedo de algo que en verdad ansían profundamente, entonces esta narrativa les brinda tanto el tema dominante de su identidad deficiente como la meta en pos de la cual una identidad tal puede ser re-formada.

La estructura simbólica de las narrativas terapéuticas es altamente compatible con la industria cultural, debido a que las marcas narrativas pueden ser fácilmente cambiadas, haciendo a la profesión psicológica susceptible del consumo renovable de "narrativas" y de "modas narrativas". Por ejemplo, en la década de 1980 un libro postuló un nuevo marco narrativo; en un año, ese libro (*Mujeres que aman demasiado*) vendió más de tres millones de ejemplares.[60] Su autor reemplazaba el "miedo" con una nueva marca narrativa –la adicción– para desempeñar el rol narrativo de explicar por qué algunas relaciones no alcanzaban el ideal de la intimidad construido por los psicólogos. Cualquier conducta que no alcance el ideal terapéutico requiere una explicación.[61] En este proceso, los opuestos pueden tornarse equivalentes: en el libro de Norwood, por ejemplo, resulta que la adicción en realidad oculta el miedo. "Si usted descubre que se ha obsesionado con un hombre, debe haber sospechado que la raíz de esa obsesión no era el amor sino el miedo. Quienes aman obsesivamente tienen mucho miedo."[62] ¿Y cómo puede saber uno si tiene la enfermedad de "amar demasiado"? Simplemente, revisando la propia infancia. Es más probable que una infancia en el seno de una familia disfuncional produzca adicción. ¿Qué es una familia disfuncional? Una familia en la cual las propias necesidades no son

60 Robin Norwood, *Women who love too much: When you keep wishing and hoping he'll change*, Nueva York, J. P. Tarcher, 1985 [trad. esp.: *Mujeres que aman demasiado*, Barcelona, Byblos, 2004].

61 A veces se brinda una gama completa de explicaciones, como en esta cita de un libro de Stephanie S. Covington, *Awakening your sexuality: A guide for recovering women*, Center City, MN, Hazelden Information and Educational Services, 2000, pp. 126-127: "Las adicciones y el abuso definitivamente evitan que las parejas se relacionen con honestidad y de manera completa entre sí, pero las personas pueden ser distantes de otras maneras. Pueden casarse con otra persona o estar involucradas en relaciones múltiples. Pueden tener límites rígidos para excluir la intimidad. Pueden estar deprimidas y ser incapaces de satisfacer sus necesidades. Pueden ser profundamente narcisistas y referir todo a sí mismas, negándole a usted el derecho a sus propios sentimientos o recuerdos porque están completamente concentradas en el efecto que tienen sobre ellos mismos".

62 Norwood, *Women who love too much: When you keep wishing and hoping he'll change*.

satisfechas. ¿Y cómo sabe uno que las propias necesidades no han sido satisfechas en la infancia? Simplemente, observando su situación actual. La naturaleza de la tautología es obvia: cualquier aprieto del presente señala una herida del pasado (que puede ir desde el maltrato físico grave a la falta de amor o la negligencia benigna). La falta de amor en el pasado puede manifestarse de dos modos igualmente opuestos: o bien uno tiene "miedo a la intimidad" o uno "compensa la falta de amor convirtiéndose en alguien que sólo da amor".[63] Amar demasiado y no amar lo suficiente se convierten así en síntomas de la misma patología. El quid del razonamiento que yace detrás de estas afirmaciones sigue otra vez el razonamiento del psicólogo: por definición, un amor saludable no lastima ni es doloroso; si cualquier cosa lastima o sale mal, entonces es necesariamente indicio de una deficiencia psicológica de la persona que ama, una deficiencia cuyo significado pueden ser dos hechos opuestos: amar demasiado o no amar lo suficiente. "Cuando estar enamorado significa sufrir, entonces estamos amando demasiado. [...] Cuando nuestra relación pone en peligro nuestro bienestar emocional, [...] definitivamente estamos amando demasiado."[64] De ese modo, la intimidad y la salud se equiparan y se tornan equivalentes.

> Pero no nos atraen los hombres saludables, los hombres con quienes podríamos tener alguna esperanza de que nuestras necesidades sean satisfechas. [...] Eso nos parece aburrido. Nos atraen los hombres que para nosotras replican la lucha que tuvimos con nuestros padres, cuando intentábamos ser lo suficientemente buenos, cariñosos, valiosos, serviciales e inteligentes como para ganar el amor, la atención y la aprobación de aquellos que no podían darnos lo que necesitábamos, debido a sus propios problemas y a sus propias preocupaciones. Ahora funcionamos como si el amor, la atención y la aprobación no importaran a menos que fuéramos capaces de obtenerlos de parte de un hombre que también es incapaz de dárnoslo rápidamente, debido a sus propios problemas y preocupaciones.[65]

La estructura de la narrativa terapéutica puede producir líneas argumentales contradictorias –el miedo a la intimidad y la adicción a la intimidad– que organizan al yo de manera consistente al encontrar las causas de una relación deficiente en un pasado reprimido u olvidado. ¿Cómo se estructura

63 *Ibid.*, p. XIV.
64 *Ibid.*, p. XIII.
65 *Ibid.*, p. 18.

esta narrativa? O, más exactamente, ¿de qué manera refleja su estructura algunos mecanismos ideológicos importantes del discurso terapéutico?

Una narrativa demoníaca

William Sewell Jr. y muchos otros autores han sugerido que las instituciones construyen coherencia cultural no tanto cuando intentan establecer la uniformidad sino cuando intentan organizar la diferencia. Las instituciones "están constantemente dedicadas a esfuerzos que no sólo normalizan u homogeneizan sino que también jerarquizan, encapsulan, excluyen, hegemonizan o marginalizan prácticas y a poblaciones que divergen del ideal sancionado".[66] Lo interesante en la doctrina terapéutica (y que quizá no tenga precedentes) es que ha institucionalizado al yo a través de la "diferencia" que es generada de hecho por el ideal moral y científico de la salud y la normalidad.

A través de la postulación de un ideal de la salud indefinido y en expansión incesante, cualquier conducta –y todas ellas– puede ser clasificada, *a contrario*, como "patológica", "enferma", "neurótica" o, más simplemente, como "disfuncional" o "no autorrealizada". La narrativa terapéutica postula que la normalidad es la meta de la narrativa del yo, pero debido a que a esa meta nunca se le da un contenido claramente positivo lo que de hecho produce es una amplia variedad de personas no autorrealizadas y por lo tanto enfermas. Así, la narrativa de la autoayuda no es el remedio para el fracaso o la miseria; más bien, *el mandato mismo de esforzarse por lograr niveles más altos de salud y de autorrealización produce narrativas del sufrimiento*. El giro contemporáneo sobre la famosa afirmación de Freud es que somos los dueños de nuestra propia casa, aun cuando, o tal vez especialmente cuando, esa casa se está incendiando.

En otras palabras, la narrativa de la autoayuda terapéutica no es, tal como postularían los estructuralistas, el opuesto binario de una narrativa de la "enfermedad". Más bien, precisamente la misma narrativa que promueve la autoayuda *es* una narrativa de la enfermedad y del sufrimiento psíquico. Debido a que los esquemas culturales pueden ser extendidos o traspuestos a nuevas situaciones, las feministas, los veteranos de guerra, los tribunales, los servicios estatales y los profesionales de la salud mental se apropiaron del mismo esquema de la enfermedad y la autorrealización

66 William H. Sewell Jr., "The concept(s) of culture", en Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 56.

y lo tradujeron para organizar el yo, haciendo de la narrativa de la autorrealización una entidad auténticamente derrideana, que contiene y representa simultáneamente aquello que quiere excluir, esto es, la enfermedad, el sufrimiento y el dolor.

Esta narrativa no constituye una distorsión del psicoanálisis sino que fue incrustada dentro de él desde el comienzo. Por ejemplo, Margaret Mahler –una de las primeras y principales defensoras del psicoanálisis en los Estados Unidos– afirmaba: "Parece inherente a la condición humana que ni siquiera el niño más normalmente dotado, con la madre más óptima posible, sea capaz de atravesar el proceso de separación-individuación sin crisis, de salir indemne de la lucha por el acercamiento y de ingresar a la fase edípica sin dificultades en el desarrollo".[67] Si incluso el "niño más normalmente dotado" y la "madre más óptima posible" producen "dificultades" y "crisis", entonces tanto los niños normales como los que padecen patologías –*todos* los chicos– no logran (ni pueden lograr) la salud mental, y por lo tanto necesitan de la ayuda de la psicología para superar las crisis inherentes a la experiencia misma de la vida. Esta visión básica de la salud –intrínseca a la narrativa terapéutica de la liberación de uno mismo y la autorrealización– se apoya en una narrativa de la enfermedad.

Esta narrativa puede ser caracterizada como una "narrativa demoníaca".[68] Tal como lo explicaron Alon Nahi y Haim Omer, una narrativa demoníaca sitúa el origen del sufrimiento en un principio del mal –ya sea Satán o un hecho traumático– que está fuera del sujeto. Esta forma del mal se caracteriza por su capacidad para conseguir insidiosamente penetrar en la persona. El mal está dentro de la persona, y está oculto para los observadores e incluso para el propio sujeto. De la misma manera en que el demonio puede obtener el control de una persona sin que ésta lo sepa, el trauma puede dejar sus marcas destructivas sin que la persona sea consciente de ello. Además, en la narrativa demoníaca la identidad de la persona es tomada y transformada por este principio maligno, que ha ingresado insidiosamente

67 Margaret S. Mahler, "On the current status of the infantile neurosis", en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, N° 23, 1975, pp. 327-333, citado en Suzanne Kirschner, *The religious and romantic origins of psychoanalysis: Individuation and integration in post-Freudian theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, p. 41.

68 Alon Nahi y Haim Omer, "Demonic and tragic narratives in psychotherapy", en Amia Lieblich, Dan P. McAdams y Ruthellen Josselson (eds.), *Healing plots: The narrative basis of psychotherapy*, Washington DC, American Psychological Association, 2004, pp. 29-48. Pero cambiaré un tanto los términos de su caracterización de lo que constituye una narrativa demoníaca.

en su alma y en su cuerpo. De manera similar, en la narrativa terapéutica se forja una nueva identidad. Otra característica de la narrativa demoníaca es que sólo una persona que esté fuera del entorno del sujeto puede descifrar los signos de la contaminación psíquica, motivo por el cual la confesión ocupa un lugar tan central en el proceso de purificación, que debe seguir a la identificación de la posesión demoníaca. Finalmente –y éste es quizás el punto más importante–, en la narrativa demoníaca una cosa y su opuesto son interpretados como prueba de la presencia del demonio. El reconocimiento de que uno ha conocido a Satán es prueba tan contundente del encuentro con el demonio como la negativa vehemente a ese reconocimiento. De manera similar, volverse consciente de los propios problemas psicológicos es una indicación de su poder tanto como negarlos.

En resumen: para explicar de qué modo la terapia se convirtió en un esquema básico para el yo, debemos dar cuenta del hecho de que se ha convertido en parte de las operaciones de rutina en grandes instituciones dotadas de muchos recursos culturales y sociales –lo que William Sewell llama un "nodo institucional"–,[69] tales como el Estado o el mercado. Además, la narrativa terapéutica se encuentra en el punto de empalme –frágil, conflictivo e inestable– entre el mercado y el lenguaje de los derechos que ha saturado de manera cada vez más intensa a la sociedad civil. La institucionalización y la difusa dispersión del código narrativo terapéutico en la sociedad van de la mano, y son cruciales para entender el modo en que el yo terapéutico fue convertido en un esquema narrativo que organiza el yo.

LA REPRESENTACIÓN DEL YO A TRAVÉS DE LA TERAPIA

Los esquemas culturales son formas profundas de codificación, en tanto organizan la percepción del mundo dentro de estructuras básicas que a su vez constriñen los modos en que nos comunicamos e interactuamos con nuestro entorno. Debido a su vasta resonancia institucional, la narrativa terapéutica se ha convertido en un esquema básico del yo, que organiza los relatos acerca del yo y, más específicamente, el discurso autobiográfico. Es a través de la forma tanto como a través del contenido que nos otorgamos sentido a nosotros mismos en el mundo. Los esquemas culturales pueden ser extendidos o traspuestos a nuevas situaciones cuando surge la oportu-

69 Sewell, "The concept(s) of culture", p. 56.

nidad. En ese sentido, una estructura esquemática es virtual, esto es, puede ser realizada en una gama de situaciones potencialmente amplias e indeterminadas. "La acción cultural pone a los textos en práctica."[70] ¿Pero cómo lo hace? Los textos terapéuticos han sido traducidos a la práctica porque desde el comienzo eran textos *representados*. Estas representaciones, que comenzaron en la sala de consulta del psicoanalista, luego se extendieron considerablemente cuando se agregaron nuevos terrenos, los más conspicuos de los cuales fueron el grupo de apoyo y el *talk show* televisivo.

> La representación cultural es el proceso social mediante el que los actores, de manera individual o concertada, despliegan para otros el significado de su situación social. [...] Es el significado que ellos, en tanto que actores sociales, desearían consciente o inconscientemente hacer que los otros creyeran. Para que su despliegue sea más efectivo, los actores deben ofrecer una representación plausible, que lleve a aquellos a quienes están dirigidos sus acciones y sus gestos a aceptar sus motivos y sus explicaciones como un relato razonable.[71]

La narrativa terapéutica estructura el modo del discurso como un género performativo[*] que ha emergido en los últimos quince años y ha transformado el medio televisivo por completo; me refiero al *talk show* televisivo. El ejemplo más exitoso y más conocido de este género televisivo es el del *talk show* de Oprah Winfrey, que es visto diariamente por más de 33 millones de personas. Oprah Winfrey ha utilizado notoriamente un estilo de entrevista terapéutico, y ha promovido intensamente un estilo terapéutico de mejoramiento de sí. Como he explicado en otro texto, su enorme empresa cultural y económica ha dependido de su capacidad para representar a su yo interior, esto es, de su capacidad para convencer a su público de la autenticidad de su sufrimiento y de su autosuperación. Además, su pro-

70 Jeffrey Alexander y Jason L. Mast, "Introduction: Symbolic action in theory and practice: The cultural pragmatics of symbolic action", en Jeffrey C. Alexander, Berhard Giesen y Jason L. Mast (eds.), *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, p. 5.

71 Jeffrey Alexander, "Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy", en Alexander, Giesen y Mats (eds.), *Social performance: Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual*, p. 32.

* "Performative" ha sido traducida como "performativo", por ser un vocablo técnico de la lingüística. "Performance" y "perform" han sido traducidos en general como "representación" y "representar". [N. del T.]

grama ha sido una plataforma para la representación de los problemas y las luchas de los invitados comunes, que al actuar su yo utilizan la narrativa terapéutica. He aquí un ejemplo del modo como el programa televisivo de Oprah Winfrey les proporciona a sus invitados una narrativa terapéutica con la que enmarcar *y representar* su propia autocomprensión.

Sue desea pedir el divorcio de su marido, Gary. Gary se siente angustiado por ello y desea intensamente volver con su esposa. Su deseo de volver con la mujer de quien está separado es enmarcado como un problema psicológico, presentado bajo el encabezamiento abarcador de "por qué la gente quiere volver con sus ex". Carolyn Bushong, una psicoterapeuta, tiene la función primordial de enmarcar la historia de Gary como un problema y de proporcionar la explicación narrativa general de su conducta:

> OPRAH: Hoy está con nosotros Carolyn Bushong. Carolyn es psicoterapeuta, y ha publicado un libro llamado *Loving him without losing you*. Y ella dice que por lo general el amor no es la razón por la cual la gente no puede superar a sus ex. ¿Es así?
> BUSHONG: Bueno, hay muchos motivos, pero en gran medida es por el rechazo. Y yo creo que eso es lo que está atrapando a Gary aquí... Es lo que él necesita... Necesitas reconquistarla para sentirte bien contigo mismo. [Más adelante] Gary es adicto a ello. Y "ello" es sentir que "soy una mala persona". Y quizá soy una mala persona. De modo que si puedo convencerla de que no soy una mala persona, entonces estarán bien otra vez... al reparar lo malo, ésa es la parte, otra vez, donde quizá me siento culpable por lo que hice y quiero... quiero compensar por lo que le hice a la otra persona para que la culpa se vaya.
> OPRAH: ¿Sientes culpa, Gary?
> GARY: Sí, claro.
> BUSHONG: Sí, por [haber tratado de controlar a Sue].
> OPRAH: Y quieres decir: si me aceptaras otra vez, puedo demostrarte que no quiero, que ya no haré eso.
> GARY: Así me sentía en el pasado, sí.
> OPRAH: Sí, está bien, que no puedes vivir con o sin... Vivir con o sin el ex.
> BUSHONG: Y eso es ser adicto... Relaciones adictivas. Hay tantas relaciones en las que la gente se siente, tú sabes: "Quiero a esta persona, la amo, pero la odio".[72]

72 "Can't get over your ex", *Oprah Winfrey Show*, 28 de marzo de 1995.

Aquí es menester hacer algunas observaciones. En primer lugar, un grupo de personas que "aman demasiado" o "que no pueden vivir con ni sin sus ex" son simultáneamente constituidas como personas enfermas y como consumidores por la profesión de la terapia, por la industria editorial y por un *talk show* televisivo, poniendo así de manifiesto que el poder cultural y la omnipresencia de la terapia está relacionada con el hecho de que la cultura del consumidor ha sido una de las principales sedes de la terapia. En segundo lugar, podemos observar de qué manera el discurso terapéutico constituye emociones –la culpa, en este caso– como objetos públicos a ser expuestos, analizados, discutidos y, por sobre todo, representados, esto es, comunicados frente a un público y evaluados en su autenticidad. Así, al tornarse terapéutico, el yo se torna tanto más privado (centrado en su propia interioridad) y más público (poseedor de un lenguaje que convierte a la vida privada en algo explicable y sujeto a la evaluación objetiva de los otros). En tercer lugar, la biografía terapéutica es una mercancía ideal en la medida en que exige muy poca inversión (o incluso ninguna); sólo exige que la persona nos permita espiar en los rincones oscuros de su psiquis y que esté dispuesta a contar una historia. Narrar y ser transformado por la propia narración que uno lleva a cabo son las mercancías que se producen, que se procesan y que circulan a lo largo de una amplia serie de puntos de venta mediáticos (revistas para hombres y para mujeres, *talk shows*, programas de radio con participación de los oyentes, etc.), porque ellas pueden generar una plusvalía casi sin precedentes. De hecho, lo que le garantiza a la narrativa terapéutica su carácter performativo es su posición en el mercado. Si Oprah Winfrey se ha convertido en una de las mujeres más ricas de los Estados Unidos, ello es así porque los *talk shows* exigen muy poca inversión económica y porque la conversión de las aflicciones privadas en preocupaciones públicas atrae el gusto privado mediante la transgresión del límite entre lo privado y lo público. En cuarto lugar, en esta explicación la narrativa terapéutica ejerce un "giro interpretativo sustancial" y obvio sobre los procesos de interpretación de uno mismo.[73] Lo que ayuda a una persona a reescribir la historia de su vida es el objetivo terapéutico de esa historia.[74] Por último, esta narrativa pone en primer plano emociones negativas tales como la vergüenza, la culpa, el miedo y la inadecuación, pero no activa ideas morales relacionadas con la culpa.

73 Jaber Gubrium y James Holstein, "The self in a world of going concerns", en *Symbolic Interaction* 23, N° 2, 2000, p. 109.

74 Gergen y Gergen, "Narrative and the self as relationship".

La narrativa terapéutica ha transformado significativamente el discurso autobiográfico en la medida en que convierte la exposición pública del sufrimiento psíquico en un elemento central del relato de sí. Si las narrativas autobiográficas del siglo XIX se caracterizaban por sus argumentos estilo "de mendigo a millonario", un nuevo género autobiográfico contemporáneo adopta un carácter opuesto: estas historias son historias acerca de la agonía psíquica, incluso en medio de la fama y de la riqueza, y son acerca del acto mismo de contarlas. Voy a aclarar mejor este punto con tres ejemplos. El primero se relaciona con la propia Oprah Winfrey, quien, en la cúspide de su carrera, podía construir su vida de esta manera:

> Antes del Libro [un libro autobiográfico que se suponía que ella iba a escribir], Oprah estaba emocionalmente a la deriva en las aguas turbias y sofocantes de la duda respecto de sí misma. [...] Lo que importa es cómo se sentía por dentro, en los rincones más profundos de su alma. Y allí, ella nunca se sentía lo suficientemente bien. Todo fluye desde allí: su lucha perpetua con la obesidad ("Los Kilos representaban el peso de mi vida"), su adolescencia sexualmente activa ("No era porque me gustara ir por ahí teniendo sexo. Era porque una vez que empezaba no quería que los otros chicos se enojaran conmigo"), su disposición para quedar en ridículo por un hombre en el nombre del amor ("Iba de relación en relación, y en todas era maltratada porque sentía que era lo que merecía"). "Sé que parece que lo tengo todo", dice Oprah, echándole una mirada a su complejo de cine y televisión de 2000 metros cuadrados muy cerca del centro de Chicago, una propiedad valuada en 20 millones de dólares. "Y la gente piensa que porque una está en la televisión tiene al mundo en un puño. Pero yo he luchado con MI propia consideración de mí misma durante muchos, muchos años. Y recién estoy llegando a un acuerdo razonable.[75]

La narrativa del sufrimiento psíquico reasigna las biografías exitosas como biografías en las que el yo en sí mismo nunca está lo suficientemente "hecho" y en el cual el propio sufrimiento psíquico se convierte en un aspecto constitutivo de la propia identidad. En la nueva autobiografía terapéutica, el éxito no es lo que hace que la historia funcione; más bien, una historia funciona precisamente por la posibilidad de que el yo sea o pueda ser

75 L. Randolph, "Oprah opens up about her weight, her wedding, and why she withheld the book", en *Ebony*, octubre de 1993, p. 130.

deshecho en medio del éxito mundano. Para tomar otro ejemplo, una actriz tan joven y exitosa como Brooke Shields puede escribir una autobiografía cuyo interés reside casi exclusivamente en su propio relato de su depresión posparto.[76] El valor de tales relatos descansa en el hecho de que, en la visión del mundo terapéutica, incluso las vidas exitosas todavía están en proceso, y el acto mismo de contar su historia es un aspecto de ese proceso en que el yo se hace a sí mismo. De manera similar, la autobiografía de Jane Fonda[77] es narrada como el despliegue de un drama emocional y psicológico que comienza con una infancia infeliz marcada por un padre frío y distante que, en su historia, se convierte en la causa oculta pero real de sus tres matrimonios idénticamente fracasados. El libro de Fonda es sarcásticamente reseñado por Maureen Dowd, columnista del *New York Times*, de un modo que subraya la sobreutilización de la forma terapéutica:

> Fonda ofrece exhaustivas excavaciones de sus yoes perdidos y encontrados por un valor de seis décadas. "Mi vida hasta aquí"* no es un título lírico, pero captura la lucha jungiana de Jane –una lucha a lo Sísifo– por procesar su dolor y olvidar a sus demonios. Su libro es un parloteo psicológico acerca de [...] perder la autenticidad y sentirse incorpórea, y luego intentar volver a habitar su cuerpo y su "propia" condición de mujer y su espacio y su vagina, y su liderazgo y sus arrugas y su madre, de modo que pueda emerger su "yo auténtico".[78]

Estas tres autobiografías de mujeres poderosas, exitosas y glamorosas son narradas como relatos acerca de heridas del pasado, en los cuales la protagonista sigue trabajando en medio de su vida exitosa y glamorosa, intentando constantemente superar sus problemas emocionales.

La narrativa de la autoayuda y de la autorrealización es una narrativa de la memoria y de la memoria del sufrimiento, pero es simultáneamente una narrativa en la que el ejercicio de la memoria trae una redención respecto de ella. Un elemento central de esta narrativa es el supuesto de que uno ejercita su propia memoria del sufrimiento para liberarse de ella.

76 Brooke Shields, *Down came the rain: My journey through postpartum depression*, Nueva York, Hyperion Press, 2005.

77 Jane Fonda, *My life so far*, Nueva York, Random House, 2005 [trad. esp.: *Memorias*, Madrid, Temas de Hoy, 2005].

* "Mi vida hasta aquí" es la traducción literal del título original, *My life so far*. [N. del T.]

78 Maureen Dowd, "The roles of a lifetime", en *New York Times Book Review*, 24 de abril de 2005, p. 13.

Alrededor de la década de 1990, estas autobiografías confesionales comenzaron a convertirse en un género bien establecido. Tal como sugiere Furedi, las "memorias de la enfermedad se convirtieron en el género literario más claro de la década de 1990".[79] De hecho, las memorias de la enfermedad han producido eso "que la revista *Bookseller* denomina '*mis lit*', o 'memorias de la miseria', en las que el autor narra su triunfo sobre un trauma personal".[80] Aunque parezca mentira, este género parece haber florecido particularmente entre los privilegiados, quienes –sostengo– pueden usar la narrativa para conferirse a sí mismos aun más capital simbólico, de modo de demostrar que su vida es todavía una lucha contra (y un éxito sobre) una adversidad que ahora tiene un carácter psíquico. Para ilustrar el carácter distintivo de este género narrativo voy a citar la observación de Abraham Lincoln acerca de su propia vida: "Es una locura intentar extraer conclusiones a partir de los primeros años de mi vida. Se pueden condensar en una sola oración: los anales breves y simples de los pobres".[81] La narrativa terapéutica es radicalmente opuesta a esta manera de contar la propia historia de vida, en tanto consiste precisamente en extraer conclusiones a partir de los primeros años de vida. En conformidad con el estoicismo y la circunspección que dominaban gran parte de la cultura protestante, Lincoln se rehusaba a adornar la pobreza y el sufrimiento con un significado. En contraste con ello, la narrativa terapéutica consiste precisamente en adornar con el máximo de significado todas las formas de sufrimiento, tanto reales como inventadas.

Es tentador lamentarse por la omnipresencia de esta narrativa. Pero deberíamos resistirnos a esta tentación. En lugar de ello, deberíamos explicar de qué manera la estructura simbólica ha estado en consonancia con la estructura de las carencias y los deseos de los hombres y las mujeres contemporáneos. Sostengo que la narrativa terapéutica ha tenido una amplia resonancia cultural por una serie de razones.

1. La narrativa terapéutica trata y explica algunas emociones contradictorias: amar demasiado y no amar lo suficiente; ser agresivo y no ser lo suficientemente firme. En términos de marketing, es como un cigarrillo

79 Furedi, *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*, p. 41.

80 Brendan O'Neill, "Misery Lit... read on", 17 de abril de 2007, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/6563529.stm> (visitado el 13 de junio de 2007).

81 Observación de Abraham Lincoln a John L. Scripps en 1860, en J. L. Scripps y M. L. Houser, *John Locke Scripps' 1860 campaign life of Abraham Lincoln*, Peoria, IL, Edward Jacob, 1931.

que pudiera satisfacer a fumadores y a no fumadores, y así también a fumadores de diferentes marcas de cigarrillos. En otras palabras, la estructura terapéutica es una estructura genérica que carece de contenido específico y por lo tanto es altamente móvil y flexible, adaptable a una gran variedad de enfermedades, capaz de explicar la particularidad individual, pero capaz también de ser compartida por otros. La flexibilidad genérica, a su vez, permite la constitución de lo que David Held llama "comunidades de destino",[82] o comunidades organizadas en torno del sufrimiento común, mejor ejemplificadas por el fenómeno del grupo de apoyo.

2. La narrativa terapéutica explota simultáneamente al sujeto como un paciente y como un consumidor, como alguien que necesita ser manejado y cuidado y como alguien que puede, si se lo ayuda, poseer control sobre sus acciones. En este respecto, fusiona dos construcciones contradictorias del yo que funcionan en la cultura contemporánea: el yo como una víctima (potencial o real) de las circunstancias sociales y el yo como el único actor y autor de su propia vida.
3. La narrativa terapéutica utiliza el patrón cultural básico de la narrativa judeocristiana. Este patrón es al mismo tiempo regresivo y progresivo: regresivo porque trata acerca de acontecimientos del pasado que están, por así decir, todavía presentes y en funcionamiento en las vidas de las personas, y progresivo porque la meta de la narrativa es establecer una redención desde el futuro, a saber, la salud emocional. De esa manera, la narrativa es una herramienta muy eficiente para establecer una coherencia y una continuidad para el yo.
4. La narrativa lo hace a uno responsable por el propio bienestar psíquico, pero eliminando toda noción de culpabilidad moral. Permite que uno movilice las ideas y los valores culturales del individualismo moral y del mejoramiento de sí. Pero al trasponer esas ideas y esos valores a la infancia y a las familias deficientes, libera a la persona del peso moral de estar en falta por vivir una vida insatisfactoria.
5. La narrativa es performativa, y en ese sentido es más que una historia, porque reorganiza la experiencia en la medida en que la relata. De la misma manera como los verbos performativos llevan a cabo la misma acción que pronuncian, una amplia variedad de lugares sociales, tales como los grupos de apoyo o los *talk shows*, proporcionan una plataforma

82 David Held, *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 183-184.

sobre la que es representada (*performed*) la curación. Éste es un rasgo importante, como lo es la experiencia del cambio llevado a cabo por uno mismo y la construcción de esa experiencia que los sujetos modernos experimentan por sí mismos como la más competente en el aspecto social y en el aspecto moral. El cambio llevado a cabo por uno mismo es quizá la fuente principal del valor moral contemporáneo.

6. El discurso terapéutico es una estructura cultural contagiosa, porque puede ser duplicada y propagada a parientes, nietos y cónyuges. Por ejemplo, víctimas del trauma de segunda y tercera generación tienen ahora sus propios grupos de apoyo por el hecho de que sus abuelos fueron víctimas directas del Holocausto.[83] Esto es posible porque recurren a una estructura simbólica que les permite constituir su identidad como sujetos enfermos que necesitan ser curados. De esta manera, la narrativa terapéutica puede activar el linaje familiar y crear continuidad, tanto vertical como horizontal.
7. Esta narrativa ha sido muy convincente tanto para los hombres como para las mujeres, porque se apoya en el ideal (tradicionalmente masculino) de la confianza en uno mismo a través de la puesta en primer plano de la vida emocional, y porque permite el manejo de sí tanto en la esfera pública como en la esfera privada. En ese punto, puede decirse que esta narrativa no ostenta preferencia de género.
8. Finalmente, y quizá de manera más crucial, la narrativa terapéutica emerge del hecho de que el individuo se ha incrustado en una cultura saturada con la noción de derechos. La doctrina psicológica proporciona el léxico y la gramática para articular las demandas de "reconocimiento", demandas de que el propio sufrimiento privado debería ser públicamente reconocido y remediado. Como ningún otro lenguaje cultural, el lenguaje de la psicología mezcla la emocionalidad privada y las normas públicas. El lenguaje de la psicología ha codificado el yo privado y lo ha puesto a disposición para su escrutinio y su exposición pública. Este mecanismo puede transformar el sufrimiento en condición de víctima, y la condición de víctima en una identidad. La narrativa terapéutica nos llama a mejorar nuestras vidas, pero sólo puede hacerlo haciendo que prestemos atención a nuestras deficiencias, nuestro sufrimiento y nuestras disfunciones. Al convertir este sufrimiento en una forma de discurso público, en el que uno debe exponerle a otros las heridas que otros le

83 Kidron, "Amcha's second generation Holocaust survivors: A recursive journey into the past to construct wounded carriers of memory".

> infligieron al yo, uno se convierte *ipso facto* en una víctima pública, alguien cuyo daño psíquico señala las heridas del pasado perpetradas por otros, y cuya condición de víctima es adquirida en el acto mismo de contarles a los otros las propias heridas en público. Al tornarse público, este discurso no sólo permite que el sujeto obtenga una reparación simbólica (bajo la forma de un reconocimiento) sino que también lo obliga a cambiar y a mejorar esa condición. De esa manera, este discurso inaugura un modelo de la personalidad y la responsabilidad: hace que uno sea responsable del propio futuro pero no de su propio pasado. Promueve un yo que es pasivo –en la medida en que es definido por las heridas infligidas por otros– pero al que se le ordena tornarse muy activo, en la medida en que se lo convoca a que cambie. Le cabe una enorme responsabilidad en su propia transformación, pero ninguna responsabilidad moral por sus deficiencias. Este modelo dividido marca, creo, una nueva forma cultural de la personalidad.

Mi última sugerencia contradice en gran medida la afirmación de muchos estudiosos de que el credo estadounidense del éxito y la confianza en uno mismo está siendo erosionado por la autoabsorción terapéutica. Christina Hoff Sommers y Sally Satel, en particular, han afirmado enfáticamente que el "terapismo" corroe una actitud estoica y un sentido de la responsabilidad respecto de uno mismo.[84] Como he sugerido, esta afirmación es errónea y no reconoce que la cultura terapéutica ha producido un importante avance en el espíritu de la confianza en uno mismo; aun cuando conlleva una postura de victimización y exoneración respecto del pasado, impone una responsabilidad voluntarista respecto del futuro.

UNA NARRATIVA EN ACCIÓN

Las tipificaciones o esquemas cognitivos deberían ser vistos como instituciones "depositadas" en estructuras mentales. De manera similar e inversa, las estructuras mentales señalan a las instituciones de las cuales emanan.[85] Tal como sugiere Terry Eagleton, "una ideología exitosa debe trabajar tanto

84 Christina Hoff Sommers y Sally Satel, *One nation under therapy: How the helping culture is eroding self-reliance*, Nueva York, Saint-Martin's Press, 2005.

85 Paul DiMaggio, "Culture and cognition", en *Annual Review of Sociology*, N° 23, 1997, pp. 263-287.

en un nivel práctico como en un nivel teórico, y debe descubrir alguna manera de relacionar estos niveles. Debe extenderse desde un elaborado sistema de pensamiento a la minucia de la vida cotidiana, del tratado académico al grito en la calle".[86] De hecho, los sistemas ideológicos son particularmente propensos a estar "orientados a la acción", esto es, a ligar sus propuestas y sus creencias a través de una serie de prácticas y de comportamientos. Sólo dentro del contexto de un marco práctico puede un discurso teórico ser integrado a las concepciones corrientes del yo. En otras palabras, para circular la cultura debe corporizarse en prácticas sociales. Para ser operativas, las ideas culturales necesitan cristalizarse en torno de objetos, rituales de interacción y representaciones sociales. Los grupos de apoyo han servido como uno de los principales vehículos culturales para la traducción de la estructura textual e institucional de la terapia en una representación cultural. En este sentido, la emergencia de grupos de apoyo debería ser entendida como la otra cara de la moneda del lenguaje terapéutico institucionalizado. La estructura terapéutica existe en el denso interjuego de una cultura textual y de representaciones sociales, principalmente a través de grupos de apoyo.

Los grupos de apoyo son muy diversos en orientación y en método. Sus temas y sus métodos van desde grupos de meditación hasta grupos de terapia primal, grupos de capacitación en reafirmación personal, Alcohólicos Anónimos, grupos para sobrevivientes de abuso sexual, violaciones, traumas o genocidios, y grupos para personas solteras, para personas que comen de manera compulsiva y para personas con anorexia. De hecho, hay una variedad tal de grupos de apoyo que si quisiéramos definirlos por su contenido la noción misma de grupo de apoyo se disolvería. Que pueda haber tal variedad de temas en torno de los cuales se organizan los grupos de apoyo sugiere que hay una estructura cultural en común más profunda. Mientras que se ha escrito mucho acerca de los grupos de apoyo, muy pocos autores han advertido el simple hecho de que dichos grupos activan y representan la estructura de las narrativas terapéuticas. El esquema de la narrativa terapéutica hace posible poner en intriga al yo de modos que convierten a la narración del yo en una representación pública.

Los grupos de apoyo se caracterizan por convertir las historias privadas en actos comunicativos públicos.[87] El mecanismo que permite la traducción de lo privado en público es terapéutico: es el código narrativo terapéutico

86 Eagleton, *Ideology: An introduction*, p. 48.

87 Robert Wuthnow, *Sharing the journey: Support groups and America's new quest for community*, Nueva York, Free Press, 1994.

que dicta de qué manera las historias privadas pueden ser compartidas, la motivación para contarlas en público y cuál es el modo en que el público debería interpretarlas. Si vemos al grupo de apoyo como un marco cultural en el que uno representa y adquiere una identidad narrativa, entonces resulta obvio que el grupo de apoyo es una forma cultural en el sentido que Simmel le da al concepto, esto es, el de la forma cultural como una manera de organizar la experiencia social, de negociar la distancia entre el yo y los otros y de trazar los límites entre el yo privado y el yo público.

Lo que hace de la autoestima, del alcohol o del hecho de ser un sobreviviente del Holocausto de tercera generación problemas a ser expuestos, narrados y compartidos en el contexto de un grupo de apoyo es el interjuego estrecho entre tres categorías de narrativas: una *narrativa terapéutica genérica*, que concibe al yo como una entidad necesitada de desarrollo y/o de reparación, y que emplaza al yo a volver a moldear el presente a través del ejercicio de la memoria; una *narrativa temática*, compartida por todos los miembros del grupo de apoyo (la obesidad, el alcohol, el divorcio, la ansiedad social, etc.), que constituye el centro y la experiencia presumiblemente compartida por todos los miembros de un grupo de apoyo; y finalmente *una narrativa personal y personalizada* para cada miembro. Los grupos de apoyo estructuran los encuentros y la narración de las historias a través de estas tres categorías de narrativa. Incluso me arriesgaría a decir que la narrativa terapéutica pudo propagarse a lo largo de la sociedad como una serie de técnicas para presentar y representar el yo porque combinaba una narrativa terapéutica estandarizada –aplicable a hombres y mujeres, a jóvenes y a adultos, a personas "normalmente neuróticas" y a personas patológicamente disfuncionales– con una narrativa muy individualizada y personalizada, adaptada a las circunstancias de la vida de la persona que la utilizaba.

Mientras que muchos grupos de apoyo han permanecido fuera del ámbito del mercado y se han desarrollado en los intersticios de la sociedad civil, la forma del grupo de apoyo se ha tornado cada vez más mercantilizada. Me gustaría centrarme aquí en una práctica que contiene afinidades con el grupo de apoyo sin ser equivalente a él; me refiero al taller con fines de lucro que dura desde unas pocas horas hasta varios días. Estos talleres son generalmente conducidos por personas que, al igual que los coordinadores de los grupos de apoyo, afirman haberse beneficiado de las técnicas que ofrecen. Tienen un carácter comercial más claramente definido, e ilustran bien la inserción de la terapia en el mercado y su mercantilización. Mientras que los grupos de apoyo emanan de la sociedad civil, estos talleres intentan comercializar la narrativa terapéutica y envasarla en una fórmula estandarizada, breve y reciclable.

En 1998, participé en uno de los talleres Forum de tres días de duración brindados por la Landmark Education Corporation (LEC). Elegí este taller en particular porque es la forma cultural terapéutica más exitosa –no sólo en la medida en que "exporta" esquemas culturales psicológicos globales en emplazamientos específicos, sino que también los presupone– y porque ha tenido la reputación de ejercer un impacto significativo sobre sus participantes.

El Forum es un retoño y un desarrollo de est,* fundado por Werner Erhard, un ex vendedor de autos que tuvo una "revelación" a la que transformó en talleres de "empoderamiento". Con no poca altanería, la página de Internet que presenta a Erhard afirma que

> Werner Erhard, una fuerza para el cambio, se convirtió en un icono cultural y moldeó la conciencia humana en la segunda mitad del siglo XX. En 1971, Erhard introdujo la revolucionaria noción de "transformación" entre el público estadounidense, una noción que redefinió el modo como la gente veía sus vidas y sigue siendo vista como una fuente poderosa, práctica y relevante en la sociedad contemporánea. La transformación, según Erhard, crea una clara distinción entre el cambio de un modelo existente (no importa cuán significativo) y la creación de un modelo completamente nuevo. Este pensamiento generó la idea de que los seres humanos podían transformar sus vidas en un período breve de tiempo, produciendo resultados poderosos y de larga duración.
>
> Erhard desarrolló un "*think tank*" para sus avanzados programas, creados para maximizar la efectividad personal y organizacional, la comunicación y la capacidad para comunicarse con otros. Los resultados fueron extraordinarios. Al día de hoy, la gente afirma que ha recibido beneficios notables y sustentables en sus vidas diarias y profesionales (en sus familias, sus carreras, sus organizaciones y sus comunidades).
>
> Millones de personas se han visto influidas por la obra de Erhard a través de la participación directa o el cambio cultural que tuvieron lugar cuando muchos líderes se desarrollaron a partir del pensamiento de Erhard y lo aplicaron. Una industria personal mil veces millonaria y en crecimiento sigue recurriendo a los conceptos originales de Erhard y expandiéndolos.[88]

* Sigla que corresponde a "Erhard Seminar Training". [N. del T.]

88 "Werner Erhard: Influence", 2002, <www.wernererhard.com/wernererhardinfluence.htm> (visitado el 16 de marzo de 2007).

Hay aquí algunos elementos interesantes. Tal como su sucesor, el Forum, est fue una mescolanza de doctrinas e ideas: religiosas (el zen y la cientología), filosóficas (más notablemente el existencialismo de Heidegger) y psicológicas (haciéndose eco, más conspicuamente, de Maslow y de Rogers). El taller no es, estrictamente hablando, psicológico, pero ha utilizado muchos de los temas y las técnicas característicos de la doctrina terapéutica y, más específicamente, de la psicología humanística. Por ejemplo, un curso avanzado llamado el "Curso de la sabiduría" es descrito como

> una investigación de ocho meses de duración que transforma nuestras conversaciones cotidianas y nuestros modos de relacionarnos con los otros; lo que era un modo de ser fundamentalmente infantil, heredado de nuestro pasado, se transforma en un modo de ser fundamentalmente adulto, que utiliza plenamente nuestras mejores aptitudes.

Es digno de mención el hecho de que Erhard no sea un psicólogo sino un trabajador de cuello blanco, común, no profesional. Lo que se convertiría más tarde en un taller internacional del cambio llevado a cabo por uno mismo pudo originarse en un miembro común de la clase media estadounidense porque el lenguaje y la narrativa terapéuticas estaban tan profundamente afianzados en la cultura estadounidense que un psicólogo no profesional podía utilizar sus categorías básicas y mezclarlas con elementos tomados del movimiento New Age, para ofrecer un marco para el cambio llevado a cabo por uno mismo. El segundo elemento digno de mención en la creación del Forum es que representó un intento sin precedentes de mercantilizar la narrativa terapéutica, en la medida en que podía convertirse ahora en un objeto de consumo de cincuenta o sesenta horas. De hecho, la página de Internet de Erhard calcula que cerca de 1 millón de personas en todo el mundo asistieron a la capacitación est antes de que los seminarios fueran suspendidos en 1991 para ser reemplazados por LEC. LEC tiene unos ingresos brutos de 50 millones de dólares y ha atraído a varios cientos de miles de participantes en todo el mundo. Su sede central está en San Francisco y tiene 42 oficinas en once países, lo que sugiere que se trata de una empresa global.

El taller funciona como una compañía global, tanto en el sentido de que su estructura está pensada para propagarse a lo largo del mundo como en el sentido de que ofrece una forma cultural homogénea que circula por todo el mundo. En la cúspide de la empresa hay un cuerpo de cincuenta líderes de diferentes países, que fueron capacitados en los Estados Unidos y son los únicos autorizados para coordinar el taller de nivel superior.

Llevan a cabo programas en más de cien lugares de los Estados Unidos, Canadá, Medio Oriente, Australia, Europa, Asia y la India. Lo que permite que la empresa funcione como una forma cultural global es su utilización simultánea de la espiritualidad de Extremo Oriente y de los esquemas terapéuticos,[89] los que se han convertido en características culturales permanentes de las culturas occidentales bajo la forma del movimiento New Age. Reflejando un aspecto importante del movimiento New Age, el taller fusiona de manera fluida la espiritualidad New Age con técnicas psicológicas del autoconocimiento y el análisis. Pero el rasgo más interesante de LEC es su estructura económica dual: una estructura comercial corporizada en talleres variados coordinados sólo por líderes autorizados, y una estructura voluntaria, esto es, una serie de encuentros que tienen lugar luego del taller principal, en los que los participantes ensayan las lecciones aprendidas durante los talleres con la ayuda de un grupo de voluntarios, cuya función principal es mantener a aquéllos dentro de la órbita cultural del Forum y motivarlos para que concurran a los talleres más avanzados. Esas sesiones posteriores al taller son coordinadas por antiguos asistentes al Forum, quienes, luego de recibir una capacitación formal, conducen las sesiones voluntarias con los asistentes al Forum. Los talleres voluntarios son un agregado importante a los talleres con fines de lucro, porque hacen de la transformación de uno mismo un proceso continuo y que va creciendo, traduciendo así cada escalón "más alto" hacia la transformación de uno mismo en un nuevo desembolso económico. LEC combina una versión altamente mercantilizada de la narrativa terapéutica con el trabajo informal y voluntario de personas que pueden influir sobre otras a través de su desinterés, el sufrimiento pasado y la capacidad para reestructurar su yo.

En concordancia con la narrativa de la autorrealización y el extendido ideal terapéutico de la comunicación, el sitio de Internet de LEC define que el propósito de su *taller* es brindar a sus participantes un "aumento de su capacidad para comunicarse y relacionarse con los otros y para lograr lo que es importante para ellos en sus propias vidas". El líder del taller del Forum al que concurrí definió que la meta principal del taller era el empoderamiento y la autotransformación, colocando así firmemente al taller en el género de la autoayuda. Además, el taller alega enérgicamente que colabora con la autorrealización, para lo cual utiliza por lo menos dos terminologías: una, derivada del ámbito de la espiritualidad y del pensa-

89 Aun cuando la empresa descansa en gran medida en técnicas terapéuticas, se describe a sí misma como "educativa" para no estar sujeta al sistema de acreditación y control de los psicólogos.

miento New Age (refiriéndose, por ejemplo, al budismo zen) y la otra derivada de la terminología "científica" de la psicología. De todas maneras, el núcleo central de su programa está dedicado al modelo cultural de la comunicación analizado en los capítulos anteriores. Sus programas son descritos como "dedicados a la generación de una comunicación extraordinaria, una escucha poderosa y una conversación comprometida que resulte en la expresión de uno mismo y en la realización".[90]

Los grupos de apoyo emergen a partir de los trastornos y las crisis en el curso de la vida. Es fácil ver de qué manera el divorcio, la violación o el abuso sexual pueden proporcionar tanto las motivaciones para la participación en un grupo de apoyo como su crudo material temático, pues las experiencias que revelan una brecha entre el yo y la sociedad y entre lo ideal y lo real son aquellas que más necesitan ser narrativizadas.[91] En esta perspectiva, el objeto principal de los grupos de apoyo es volver a narrar el yo y generar un sentido para los acontecimientos que producen trastornos vitales. Un estudio de un grupo grande de concientización confirma que es más probable que los participantes (o los posibles participantes) en estos programas se vean enfrentados a crisis vitales.

> Se llevó a cabo un estudio para evaluar las características psicológicas de individuos que se habían involucrado en grandes grupos de programas de concientización. Los posibles participantes del Forum, que fue clasificado como un programa de concientización, fueron comparados con otros pares no participantes y con muestras de referencia disponibles acerca de medidas de bienestar, acontecimientos vitales negativos, apoyo social y orientación filosófica. Los resultados revelaron que los participantes estaban significativamente más angustiados que sus pares y que las muestras de referencia de residentes de la comunidad, y que tenían un impacto más alto de acontecimientos vitales negativos que las muestras de pares (pero no que las muestras de referencia).[92]

Aun cuando este taller contenga a personas cuyas vidas han sido trastornadas, la estructura narrativa que pone a su servicio es activada esencial-

90 Robert Todd Carroll, "Landmark Forum", 2005, <http://skepdic.com/landmark.html> (visitado el 16 de marzo de 2007).

91 Kohler Riessman, *Narrative analysis*.

92 Y. Klar *et al.*, "Characteristics of participants in a large group awareness training", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 58, N° 1, 1990, pp. 99-108, citado en "Landmark Forum".

mente por un ideal de autorrealización a la manera de Rogers. El líder del Forum abre así el taller afirmando que "estamos comprometidos con ser extraordinarios. [...] El Forum abarca todas las áreas de tu vida. Nos ocuparemos de ello. Tú simplemente inténtalo".

Para alcanzar esta condición extraordinaria, el líder llama a los participantes a identificar una disfunción, una fuente de quejas. De hecho, la primera manera de poner en intriga al yo ofrecida por el taller es centrarse en aquello que el Forum llama "un jaleo", o una queja recurrente. El primer paso en pos de una reconstrucción narrativa del yo consiste en "mirar hacia atrás, hacia el pasado, en busca del origen de esa queja". Siguiendo la lógica terapéutica, la narrativa del Forum se pone en movimiento cuando el sujeto se centra en un aspecto disfuncional de su propia vida, que se despliega a través de la creación de un sistema de analogías entre diferentes aspectos recurrentes de esa vida. Para movilizar al yo (y por lo tanto convertirlo en el origen de la puesta en intriga y del cambio llevado a cabo por uno mismo), se afirma que esta queja contiene un beneficio oculto para el sujeto. Tal como lo sugiere un folleto que describe el programa del Forum,

> en el segmento Jaleos analizamos la idea de un jaleo como un modo improductivo de ser o de actuar, que incluye una queja acerca de algo que no debería funcionar como funciona. A menudo no advertimos que mientras que nuestras quejas parecen estar justificadas, e incluso ser legítimas, hay una cierta recompensa, alguna ventaja o beneficio que recibimos y que refuerza ese ciclo de comportamiento. Al mismo tiempo, esta manera de ser tiene importantes costos, ya sea en nuestra vitalidad, nuestra afinidad, la manera en que nos expresamos a nosotros mismos o nuestro sentido de realización.

Este paso, que ofrece una explicación para el propio descontento, casi simultáneamente es acompañado por la afirmación de que dicha queja sirve a propósitos ocultos y tiene beneficios ocultos; el supuesto del beneficio oculto y secundario del sufrimiento hace posible a su vez convocar al individuo a un cambio.

El líder les pide a los participantes que piensen intensamente en personas con las que tienen una relación difícil, ya sean compañeros de trabajo, jefes o parientes cercanos. Una vez más, aquí la puesta en intriga del yo es activada por el énfasis puesto en una disfunción. Además, es probable que el ideal mismo de autorrealización o de una "condición extraordinaria" genere una sensación de crisis perpetua.

Durante el taller en el que participé, distintas personas se pusieron de pie frente a un público de unos pocos cientos de personas y contaron las quejas que les habían sido solicitadas. Una mujer afirmó que no había hablado con su padre durante varios años. Un hombre afirmó que siempre había querido ser músico pero que nunca había podido cumplir su sueño. Declaró que ahora estaba listo para hacerlo. Otro hombre declaró que ahora comprendía que siempre estaba huyendo de su casa y evitando sus responsabilidades, y que ahora estaba listo para afrontarlas. Otra mujer, cuyos padres se habían divorciado cuando ella era una niña, afirmó que ahora, veinte años más tarde, comprendía que había estado consumida por un enojo no explicitado contra su padre, que se había ido de la casa. Para dar un último ejemplo, una mujer de 42 años cuyo hermano había muerto cuando ella tenía 12 sugirió que ahora entendía que el gran problema de su vida había sido no haber llorado adecuadamente a su hermano muerto. Como resultado de ello, se había convertido en una mujer pasiva, ansiosa e incapaz de hacerse cargo de su vida.

El taller trabaja sobre dos categorías de problemas. La primera está relacionada con la posición relativa del yo frente a los demás: problemas tales como la autoestima, la reafirmación personal, un complejo de inferioridad o de superioridad, o la inseguridad. La segunda categoría se relaciona con la viabilidad y la durabilidad de las relaciones con gente cercana y la dificultad del yo para ingresar a tales relaciones.

Por ejemplo, Daniel, que participó en el taller, cuenta la siguiente historia en Internet:

> Una de mis maneras automáticas de ser surgió de un incidente cuando tenía 11 años, y cuando fui forzado a admitirles públicamente a mis amigos que yo era demasiado tímido como para besar a una chica que vivía al otro lado de la calle. Me sentí humillado, y concluí que nunca podría relacionarme socialmente o ser valiente con las chicas. De modo que decidí recrear mi yo como una persona estudiosa, seria, trabajadora y responsable, como una manera de compensar todo ello. Parte de esto era que yo tenía que hacer las cosas por mí mismo. Se convirtió en una fórmula ganadora. Todavía lo es, pero desde que ahora puedo distinguirla y verla, no tiene que gobernarme más. Tengo la libertad de elegir mi camino y de crear cosas que el modo de ser automático anterior me habría prohibido por estar fuera de los límites o por ser demasiado amenazadoras. Me veo como una persona menos rígida, y más capaz de disfrutar del hecho de integrar a personas cada vez más distintas a mi círculo social, a mi comunidad y a mi trabajo.

La insignificancia de este incidente –la admisión pública de que el hombre era demasiado tímido como para besar a una chica– ilustra de qué manera las disfunciones que forman la base de las narrativas del yo se relacionan con el modo en que el yo es evaluado. De hecho, muchas de las enfermedades del yo conciernen a cuán grande o cuán pequeño se siente uno en relación con otros.[93] Vemos en esta historia la narrativa terapéutica en funcionamiento. La persona identifica una conducta –el trabajo duro, la seriedad o la capacidad para el estudio– como "patológica" al identificar un incidente responsable de haberla causado y centrándose en las conductas o en los sentimientos que el incidente presumiblemente pudo haber descartado. En conformidad con la nueva estructura narrativa provista por el Forum, este hombre también intenta identificar los beneficios derivados de su conducta. Una vez que el "jaleo" es identificado y que la propia historia de vida de uno es enmarcada apropiadamente y en concordancia con ello, el siguiente paso es ejecutar un acto que señalará un quiebre dramático respecto de patrones anteriores y que puede ser interpretado como señal de que la propia historia de vida está en un proceso de cambio. Esto se corresponde con la dramaturgia tal como la ha definido Victor Turner: "La fase dramatúrgica comienza cuando surgen crisis en el flujo diario de la interacción social".[94] Estas historias públicas son formas de metalenguaje que tratan con crisis cotidianas y que no son amorfas ni tienen un final abierto, pero sí una estructura diacrónica, fases identificables y aislables y un final, todas consideradas por Turner como características de las representaciones. En estos grupos, hombres y mujeres se tornan reflexivos y se "revelan" ante sí mismos, así como ante otros. Estas narraciones vuelven a contar la propia vida mediante una visión del presente como algo problemático, mediante una localización en el pasado de un hecho directamente relacionado con él que explica la complicación actual, y haciendo de la autocomprensión emocional el motor del cambio llevado a cabo por uno mismo. En conformidad con el espíritu terapéutico, estas historias del cambio llevado a cabo por uno mismo subrayan la autocomprensión y la capacidad de llevar a cabo elecciones de manera flexible.

El grupo actúa no sólo como el lugar para una narración verbal, sino también como testigo del cambio inmediato exigido por el líder. Luego de

93 Véase Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, París, Hachette, colección Pluriel, 1995 [trad. esp.: *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1994].

94 Victor Turner, "The anthropology of performance", en *The anthropology of performance*, Nueva York, PAJ Publications, 1986, p. 76.

que se ha identificado un "jaleo", se le pide a cada participante que escriba una carta y/o realice una llamada a alguien con quien no ha hablado por un tiempo y que le pida perdón o que mantenga una conversación importante y reveladora. La conversación es un acontecimiento puramente performativo, pues llevarla a cabo junto con alguien con quien uno tiene una relación difícil ya es producir un cambio (que puede entonces ser atribuido a los efectos poderosos del taller del Forum). Se le pide entonces al participante que le cuente al grupo de qué manera la conversación produjo en él un cambio, convirtiendo así el acontecimiento en una representación dramatúrgica que adquiere un poder emocional todavía mayor cuando es ratificada por el grupo.

Daremos ahora un ejemplo de una historia ideal del Forum, que fue narrada por un antiguo asistente al primer taller, y que se consideraba que podía convencer y lograr reclutar a los recién llegados:

> Mi historia es simple. El Forum me devolvió la vida. Crecí en una familia con un padre que solía pegarme y seguí adelante llevando una gran carga sobre mis hombros. Lo que el Forum me hizo ver fue que yo tenía miedo de la gente y solía juzgarla, que no podía acercarme a la gente y que elegía ser una víctima, una persona que ha sido lastimada y victimizada. El mayor regalo que recibí en mi vida fue cuando vine al Forum y completé el taller. Entonces fui a hablar con mi padre y le dije: "Papi, te amo. No importa lo que pasó". En ese momento no había visto a mi padre durante algunos años, porque mis padres se habían divorciado. Pero entonces le hablé como si nada hubiera pasado. Me senté con él en mi casa, tomamos café y recuperé mi vida. Hoy mi padre tiene cáncer y mi madre lo apoya mucho, todos lo apoyamos mucho, y sin el Forum apenas podría imaginar cómo sería posible algo así. Probablemente habría ido hacia él con toda la carga de mi pasado, toda la carga de los años en que me maltrató. El hecho de que pueda perdonarlo me convierte en una persona más libre. El pasado ya no puede dictarse a sí mismo como regla para mi vida.

Al analizar a Victor Turner, James Clifford sostiene que las representaciones sociales actúan relatos de historias poderosas "que le brindan al proceso social una retórica, un modo de empleo y un significado".[95] En la

95 James Clifford, "On ethnographic allegory", en Jeffrey Alexander y Steven Seidman (eds.), *The new social theory reader*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 58.

historia recién citada, así como en toda la doctrina terapéutica, la retórica, el modo de empleo y los significados son provistos principalmente por la narrativa y la representación terapéuticas del cambio llevado a cabo por uno mismo.

Durante los distintos intervalos del taller, hablé con varios participantes (cinco) acerca de si les había gustado el Forum y por qué. Todos ellos se mostraron entusiastas. Cuando les pedí de manera informal que me dijeran por qué les había gustado, las cuatro mujeres y el hombre coincidieron en la idea de que "tú estás a cargo" y que "tú puedes cambiar tu vida" eran, por lejos, los motivos más atractivos.

El cambio llevado a cabo por uno mismo es así la piedra basal del gran edificio cultural terapéutico, y puede tener lugar sólo si las enfermedades y el sufrimiento son primero definidos, etiquetados y categorizados. La estructura narrativa dual genera a su vez el mundo moral dual de los hombres y las mujeres contemporáneos, un mundo en el cual se celebra tanto a las "víctimas" como a los "sobrevivientes". La estructura narrativa dual de la condición de víctima y de la supervivencia es también una estructura moral que dota a la personalidad de un estatus moral.

CONCLUSIÓN

En su análisis del narcisismo, Fred Alford sugiere que el sociólogo Christopher Lasch y el filósofo Alaisdair McIntyre comparten la visión de que el yo terapéutico-narcisista ya no puede tener una narrativa de la personalidad coherente. Debido a que el yo se retira hacia el presente y hacia el ámbito de la vida emocional interior, ya no puede producir una narrativa que conecte significativamente los acontecimientos de la vida y que proyecte al yo hacia el futuro.[96] De todas maneras, tal como sugiere este capítulo, lo que ocurre es lo contrario. El discurso terapéutico ofrece interminables posibilidades de narrativizar coherentemente la historia de vida a través de sus "enfermedades". Este supuesto, central para el grupo de apoyo, es lo que hace que la doctrina terapéutica "funcione": su fracaso siempre puede ser corregido, y por ello tiene que ser de alguna manera resultado de una "enfermedad de la voluntad", esto es, tiene que ser hecho por uno mismo,

96 Fred Alford, *Narcissism: Socrates, the Frankfurt, and psychoanalytic theory*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 11-13.

y si es hecho por uno mismo, entonces puede ser deshecho, lo que a su vez legitima y perpetúa la existencia misma de la institución terapéutica. De hecho, lo que es verdaderamente interesante acerca de las narrativas terapéuticas es que la narrativa *acerca* del yo se convierte rápidamente en una "narrativa en acción": una narrativa acerca del proceso de comprensión de los propios problemas, acerca del trabajo con ellos y de su superación. Lejos de ser incapaces de conferir coherencia a una vida dada, las narrativas terapéuticas pueden ser responsabilizadas de otorgar *demasiado* interés a la propia vida, de atar de manera demasiado ajustada el presente, el pasado y el futuro en una narrativa fluida de la herida psíquica y del cambio llevado a cabo por uno mismo. Las consecuencias sociales y económicas de tales narrativas sin preferencia de género o andróginas son analizadas en el siguiente capítulo.

6
¿Una nueva estratificación emocional?

> "Cuanto menos habilidad y fuerza requiere el trabajo manual, es decir, cuanto mayor es el desarrollo de la industria moderna, mayor es la proporción en que el trabajo de los hombres es suplantado por el de las mujeres y los niños."
> **Karl Marx**[*]

En una carta escrita a su futura esposa Martha Bernays en 1883, antes del nacimiento del psicoanálisis, Freud discutía las diferencias entre los placeres de "las masas" y los de las clases medias y las clases propietarias. Allí escribía:

> La muchedumbre da rienda suelta a sus apetitos, y nosotros nos privamos de tal expansión. Nos reprimimos para mantener nuestra integridad y economizamos nuestra salud, nuestra capacidad para disfrutar de las cosas, nuestras emociones; nos ahorramos a nosotros mismos para algo, sin saber realmente para qué. Y este hábito de supresión constante de las pulsiones naturales nos presta la calidad del refinamiento. [...] ¿Por qué no nos embriagamos? Porque el malestar y la humillación de los efectos *a posteriori* nos proporcionarían más *displacer* que el placer derivado del alcohol. ¿Por qué no nos enamoramos de una persona diferente cada mes? Porque con cada separación desgarraríamos un pedazo de nuestro corazón. [...] Nuestro plan de vida presupone que estamos protegidos frente a las formas más extremas de miseria [...]. Los pobres, las masas, no podrían sobrevivir si no fuera por su insensi-

[*] El epígrafe es de Karl Marx, *Communist Manifesto*, Chicago, H. Regnery, 1969, p. 5 [la cita corresponde a la edición en español: *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Anteo, 1965, p. 42].

> bilidad y su capacidad de adaptación. [...] ¿Por qué iban a desdeñar el placer del momento, cuando no existe otro para ellos?[1]

En estas observaciones sorprendentemente sociológicas acerca de la estructura emocional e instintiva que separa a las clases trabajadoras de las clases medias, Freud anticipa aquello que en la década de 1960 se convertiría en un cliché, esto es, que las clases medias y las clases propietarias logran su seguridad económica al precio de constreñir y restringir sus emociones, sus impulsos y sus deseos. Utilizando metáforas tales como "economizar", "ahorrar" y "reprimir", Freud sugiere que sus contemporáneos de clase media tratan sus emociones como un activo económico: ahorran y conservan la energía, "invierten" sus emociones en objetos que no amenazan su estabilidad y su seguridad, hacen que sus emociones produzcan beneficios sociales tales como el "refinamiento" y una suerte de comportamiento distinguido. De manera simétrica e inversa, Freud sugiere que las clases trabajadoras se ven menos sofocadas por las restricciones emocionales. El espíritu emocional de la clase media no tendría ninguna utilidad para las clases trabajadoras, nos dice Freud, pues las debilitaría (necesitan "insensibilidad" para sobrevivir) y porque la represión emocional no sirve a ningún propósito cuando no se puede esperar futuras recompensas tales como la respetabilidad y la posición social. Las clases trabajadoras no tienen otra opción que disfrutar, cuando pueden, de los placeres corrientes.

En estas breves líneas, Freud formula una relación entre una economía psíquica de las emociones y la clase social, o más exactamente entre las emociones y lo que Pierre Bourdieu llamaría más tarde "necesidad económica".[2] Cuanto más apremiante sea la propia necesidad económica, es más probable que las propias emociones sean menos restringidas: esto es lo que claramente puede leerse entre líneas en la carta de Freud.

En un texto posterior, el fundador del psicoanálisis hace un nuevo giro en estas afirmaciones evocativas. Imagina una casa dividida entre un "sótano" y una "planta baja". La hija del portero vive en el subsuelo y la hija del propietario vive en la planta baja.[3] Freud imagina que a esa edad tem-

1 Sigmund Freud, *Letters of Sigmund Freud*, ed. de Ernst L. Freud, trad. de Tania y James Stern, Nueva York, Basic Books, 1975, pp. 50-51.

2 Pierre Bourdieu, *Distinction: A social critique of the judgement of taste*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1984 [trad. esp.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988].

3 Sigmund Freud, "Lecture XXII: 'Some thoughts on development and regression aetiology", de *Introductory lectures*, en James Strachey (ed. y trad.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth

prana de sus vidas las dos chicas se involucran en un juego sexual. Pero cada una de ellas –nos dice– se desarrollará de manera bastante diferente: la hija del portero, que no piensa demasiado en jugar con sus genitales, no padecerá daños y quizá se convierta en una actriz exitosa, se case con alguien de mejor condición social y termine siendo una aristócrata. En contraste con ello, la hija del propietario, a quien de muy joven le fueron inculcados los ideales de la pureza femenina y la abstinencia, verá su actividad sexual infantil como algo incompatible con tales ideales. Se sentirá atormentada por la culpa, se refugiará en la neurosis y no se casará. Dados los prejuicios de Freud y de sus contemporáneos, podemos presumir que la hija del propietario llevará la vida solitaria y aburrida de una solterona. Así, Freud sugiere que el destino social de estas dos chicas se entrelaza con su desarrollo psíquico y que su neurosis (o la falta de ella) determinará su trayectoria social. De todas formas, la idea aquí propuesta por Freud difiere de la que expresaba en su carta a Martha. Freud sugiere otra vez que los miembros de diferentes clases tienen acceso a recursos emocionales diferentes, pero aquí la clase baja está, por así decir, mejor equipada en lo emocional, debido precisamente a que su falta de inhibición sexual evitará el surgimiento de la neurosis y ayudará luego a la hija del portero a ascender socialmente.[4]

En estos dos textos, Freud lleva a cabo una afirmación compleja acerca de las relaciones entre las trayectorias sociales y las psíquicas. Apunta a las conexiones recíprocas entre las emociones y la posición social, porque sostiene que si la clase determina las emociones, entonces las emociones pueden jugar un rol invisible pero poderoso en la movilidad social. Al sugerir que el espíritu económico de las emociones, engendrado dentro de la esfera capitalista de trabajo, es incompatible con un desarrollo personal y emocional exitoso, Freud cuenta implícitamente con un modelo en el cual el desarrollo psíquico *puede trastornar e invertir* la supremacía jerárquica tradicional del dinero y el prestigio social.

Las observaciones de Freud tienen importantes consecuencias para nuestra comprensión de la relación entre la cultura, las emociones y la clase social. En primer lugar, Freud sugiere que la esfera privada de la clase media no está sellada respecto del mercado. Ni es una zona de emociones

---

Press, 1963, vol. 16, pp. 352-353 [trad. esp.: "22ª Conferencia: Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología", en *Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte I y II) (1915-1916)*, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XV].

4 Agradezco a Jose Brunner por haber llamado mi atención sobre estos dos textos de Freud.

espontáneas y desinteresadas en flotación libre. Por el contrario, sugiere claramente que incluso en sus vidas privadas los miembros de la clase media siguen tratando sus emociones como un *capital*, es decir, como algo que debe ser adecuadamente acumulado en pos de la adquisición de una identidad social y una "distinción" respetables. En segundo lugar, Freud sugiere que al utilizar el espíritu económico para manejar las propias emociones y la propia libido, los miembros de la clase media se privan a sí mismos de la realización emocional y de la felicidad. El éxito económico y la "distinción" llegan al precio de una intimidad "verdadera" y se ponen en el camino de la felicidad. En tercer lugar –y quizá de manera más importante–, el desarrollo emocional y la felicidad pueden perturbar en última instancia las jerarquías de clase convencionales.

En los escasos párrafos citados aquí, Freud sugiere que hay algunos puntos significativos de conexión entre la estratificación social y las emociones, y que la vida emocional puede moldear el destino y el éxito sociales. El psicoanalista vienés ofrece una idea sumamente sociológica: la de que la vida emocional no sólo está estratificada sino que también estratifica.

Pero para que la vida emocional juegue un rol en la estructura social, debe haber un mecanismo que haga posible la conversión de la acción emocional en recursos sociales. De hecho, las observaciones de Freud son extrañamente premonitorias de los modos en que las ideas psicológicas han contribuido a hacer que las emociones jueguen un rol cada vez más crucial en la movilidad social. En otras palabras, el mecanismo que media entre la estructura social y las emociones es el inmenso aparato cultural desplegado por la doctrina psicológica que he documentado en los capítulos anteriores. Tal como escribe Karin Knorr-Cetina,

> con la actual interpretación de la sociedad, tendemos a ver el conocimiento como un componente de la vida económica, social y política. Pero también podemos dar vuelta el argumento y considerar la vida social, política y económica como parte de una cultura del conocimiento en particular. [...] *Las culturas del conocimiento tienen efectos políticos, económicos y sociales reales que no son neutrales respecto de las estructuras y los intereses sociales y respecto al crecimiento económico* (mis cursivas).[5]

5 Karin Knorr-Cetina, "Culture in global knowledge societies", en Marc Jacobs y Nancy Weiss Hanrahan (eds.), *The Blackwell companion to the sociology of culture*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 74.

En este capítulo examino –de manera en cierta medida preliminar y tentativa– algunos efectos del conocimiento psicológico sobre la estructura social. Si la cultura es un elemento central del proyecto sociológico, esto es así no sólo porque le confiera significado a la acción, sino también porque moldea la estructura misma de los recursos económicos y simbólicos. Tal como observan Roger Friedland y John Mohr, "la materialidad es una manera de producir significado; el significado es una manera de producir materialidad".[6]

EL SURGIMIENTO DE LA COMPETENCIA EMOCIONAL

Las ideas de Freud citadas al comienzo de este capítulo no han sido aplicadas con igual profundidad en ningún otro lugar como no sean los tests de personalidad establecidos durante la primera década del siglo XX.[7] Tal como señaló Andrew Abbott, "los tests psicológicos –tanto los de inteligencia como los de personalidad– han sido parte central del mundo organizacional estadounidense desde la década de 1920".[8] Los tests de personalidad estaban dirigidos a la selección de los candidatos más apropiados para trabajar en organizaciones, y por lo tanto partían de la premisa de la existencia de una conexión estrecha entre los rasgos de personalidad, la construcción emocional y el desempeño en el trabajo. Tal como sostienen dos importantes investigadores de dichos tests, "los conceptos psicoanalíticos y el psicoanálisis tuvieron un impacto muy profundo en el proceso de evaluación".[9] El psicoanálisis jugó un rol importante en hacer de las emociones y de la personalidad un aspecto de la movilidad social, al pro-

6 Roger Friedland y John Mohr, "The cultural turn in American sociology", en Roger Friedland y John Mohr (eds.), *Matters of culture: Cultural sociology in practice*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004, p. 9.

7 Hugo Munsterberg fue el primero de una larga lista de psicólogos que diseñó tests de personalidad para empleados; de ese modo, fue el creador casi en solitario del campo de la consultoría psicológica vocacional. Véase su *Psychology and industrial efficiency*, Boston, Mifflin, 1913 [trad. esp.: *Psicología de la actividad industrial. Ensayo de psicología experimental aplicada*, Madrid, Antonio Marzo, 1914].

8 Andrew Abbott, *The system of professions: An essay on the division of expert labor*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 149.

9 Bruce Walsh y Nancy Betz, *Tests and assessments*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1985, p. 110.

porcionar las herramientas con las que se podían reclutar personas y evaluar su desempeño en las empresas.

En la década de 1940, el campo de la exploración de la personalidad atravesó una importante fase de desarrollo con el uso de los "arquetipos" jungianos. Sobre la base de su interpretación de los arquetipos de Jung, Katherine C. Briggs e Isabel Myers desarrollaron el famoso Indicador de Myers-Briggs, que incluía categorías tales como "sensorial" e "intuitivo", posteriormente utilizadas ampliamente para la evaluación de la personalidad y la colocación laboral.[10] Otro ejemplo de la influencia de la psicología clínica sobre los tests de personalidad fue el Inventario Multifásico de la Personalidad de Minnesota (MMPI, por su sigla en inglés), creado inicialmente para diagnosticar patologías clínicas y trasplantado más tarde de su contexto clínico inicial al lugar de trabajo. Este test se basaba en el supuesto de que elegir entre enunciados verdaderos o falsos a partir de un cierto número de proposiciones, tales como "Prefiero que mi jefe tenga buen carácter y que sea incoherente a que sea mordaz pero lógico", revelaría la propia personalidad.

A través de una categorización y una clasificación de inspiración psicológica, el comportamiento emocional se impuso como criterio central sobre el que evaluar y predecir el comportamiento económico. Los tests de personalidad se han extendido tanto que puede decirse de ellos que son a las emociones lo que los textos académicos son al capital cultural: un modo de sancionar, legitimar y autorizar una manera específica de manejar el sentimiento. En su libro *Cult of personality*, Ann Murphy Paul informa que hoy hay 2.500 tipos de tests de personalidad, y que la industria de los tests mueve 400 millones de dólares al año. De las cien empresas más grandes según la revista *Fortune*, 89 utilizan tests de personalidad para contratar y capacitar a sus empleados.[11]

Los tests de personalidad se basan en una serie de supuestos centrales: que las acciones y las reacciones de los individuos pueden ser capturadas bajo la categoría de "personalidad"; que las personalidades son estables, y por lo tanto pasibles de ser predichas; que pueden ser medidas; y, finalmente, que ciertas personalidades –el grupo de actitudes y emociones que siguen un patrón y a través de las cuales respondemos a situaciones– son

10 Katherine C. Briggs e Isabel Myers, *Myers-Briggs Type Indicator*, Palo Alto, CA, Consulting Psychologists Press, 1976.

11 Annie Murphy Paul, *Cult of personality: How personality tests are leading us to miseducate our children, mismanage our companies, and misunderstand ourselves*, Nueva York, Free Press, 2004.

más apropiadas que otras para ciertas profesiones. En una extensión de esta noción central, algunas personalidades pueden ser vistas como más competentes que otras.

La práctica de medición de la personalidad incluía dos componentes, el actitudinal y el emocional. Pero con el tiempo fue el componente emocional el que se desarrolló de manera más decisiva. La idea de que las emociones señalan la competencia (profesional y social) se hace muy evidente en la noción ahora extendida de "inteligencia emocional", que conecta explícitamente el manejo emocional con el éxito social. Según esta noción, la propia constitución emocional, por más subjetiva que sea, puede ser evaluada objetivamente, habilitando así las comparaciones entre las capacidades emocionales de las personas.

Cuando la noción de inteligencia emocional emergió en la década de 1990, se propagó entre las empresas estadounidenses e incluso en la cultura estadounidense, y muy rápidamente se convirtió en un nuevo instrumento para evaluar el desempeño laboral. Con ella, los psicólogos podían "descubrir" ahora en el mundo características que habían ayudado a moldear, esto es, esa conducta emocional que se había convertido en un indicador de la identidad social. De la noción de inteligencia emocional se desprende que el modo en que manejamos nuestras emociones apunta a aspectos esenciales de quiénes somos, y que las emociones pueden entonces convertirse en monedas a ser intercambiadas por una gran variedad de bienes sociales, el más notable de los cuales es el liderazgo.

LA INTELIGENCIA EMOCIONAL Y SUS ANTECEDENTES

La noción de inteligencia emocional parece haber sido "descubierta" de manera reciente, pero –tal como suele suceder en la historia de la ciencia y de las ideas–, sus principios básicos ya habían sido establecidos y difundidos por los psicólogos a lo largo del siglo XX. La inteligencia emocional marca la culminación de un siglo en el que la presencia y la hegemonía de lo terapéutico se había tornado preponderante.

Incluso antes de que el concepto fuese acuñado, se puede decir que los psicólogos ya promovían los principios de la inteligencia emocional. Por ejemplo, un artículo de *Redbook* publicado en 1985 aconseja que

> en su trabajo, usted puede sacar provecho de su mayor tranquilidad en relación con las emociones si comienza a utilizarlas estratégicamente.

> Puede empezar a pensar qué es lo que siente, intentando entender por qué se siente así. Considere sus emociones como un sistema de alerta temprana, para alertarse a usted mismo de que hay una situación en la oficina que debe ser corregida. "Si está enojado o frustrado –dice el doctor Potter– algo está mal. Eso es lo que las emociones pueden decirle. Entonces, utilice la inteligencia para decidir qué hacer. Analice el grado de riesgo al que se enfrenta, y decida si expresar sus emociones conviene a sus intereses. Si piensa antes de hablar, revelar sus sentimientos podría convertirse en una política de oficina inteligente".[12]

Este artículo adelanta la idea central que subyace a la noción posterior de inteligencia emocional, esto es, que las emociones deberían estar al servicio de la propia inteligencia, deberían ser siempre utilizadas para entender mejor cuál es el interés propio y para extender su alcance. La inteligencia emocional es definida tautológicamente como la capacidad para manejar las propias emociones de manera tal que sean disciplinadas por la comprensión cognitiva y práctica de los propios intereses. Una segunda ilustración de la existencia de la idea antes de que emergiera el concepto puede encontrarse en un libro de 1997 que afirmaba que la "alfabetización emocional" es la llave para una vida feliz, vivida sin errores emocionales. Mientras que "emociones como el enojo, el miedo o la vergüenza hacen que gente inteligente se comporte de manera estúpida, dejándola impotente", la alfabetización emocional hace posible responder de manera hábil a situaciones tan variadas como una pelea callejera, la violencia de esposo contra esposa o la mentira de un juez que se encuentra bajo juramento.[13]

Si Daniel Goleman –un periodista con estudios de psicología clínica– fue capaz de convertir su libro *La inteligencia emocional* en un *best seller* mundial y en una nueva norma con la cual evaluar la conducta,[14] fue porque la cultura popular estadounidense ya había sido saturada durante casi un siglo con nociones psicológicas que convertían a las emociones en un elemento cada vez más central de la evaluación del yo y de los otros. La cultura psicológica había estado abogando por el principio básico que se esconde detrás de la noción de inteligencia emocional, esto es, que las emociones deberían ser informadas y guiadas por juicios racionales.

12 Ann Curran, "Is it OK to sob on the job?", en *Redbook*, marzo de 1985, p. 115.
13 Claude Steiner, *Achieving emotional literacy: A personal program to improve your emotional intelligence*, Nueva York, Avon Books, 1997, p. 13.
14 Daniel Goleman, *Emotional intelligence*, Nueva York, Bentham Books, 1995 [trad. esp.: *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 2006].

Entre otras cosas, la inteligencia emocional es un retoño de la inteligencia múltiple,[15] una noción pionera de Howard Gardner, y más específicamente de su noción de "inteligencia personal". La inteligencia personal consiste en el "acceso a la propia vida de los sentimientos, el propio rango de afectos y emociones: la capacidad instantánea de llevar a cabo discriminaciones entre estos sentimientos, y eventualmente de clasificarlos, de incluirlos en códigos simbólicos, de recurrir a ellos como medios para comprender y guiar el propio comportamiento".[16] La inteligencia emocional es una extensión de esta forma de inteligencia en la medida en que "es un tipo de inteligencia social que involucra la capacidad para supervisar las emociones propias y las de los otros, de discriminar entre ellas y de utilizar la información para guiar el propio pensamiento y las propias acciones".[17]

John Mayer, Peter Salovey y David Caruso, tres importantes investigadores de la inteligencia emocional, definen a esta última como la serie de capacidades que determinan la precisión de los propios informes emocionales y afectan consecuentemente las propias habilidades para la resolución de problemas. Según su definición, la inteligencia emocional incluye la capacidad para percibir y expresar la emoción, para incorporar la emoción en procesos cognitivos y para regular la propia emoción así como las de otros.[18] En esta definición, la inteligencia emocional es la capacidad cognitiva para procesar mental y verbalmente los propios sentimientos, donde ese procesamiento racional es a su vez importante para el manejo reflexivo de situaciones.[19] La inteligencia emocional es así la capacidad racional para

15 Howard Gardner, *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*, Nueva York, Basic Books, 1983 [trad. esp.: *Inteligencias múltiples: la teoría en la práctica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].

16 Citado en Peter Salovey *et al.*, "Emotional attention, clarity, and repair: Exploring emotional intelligence using the Trait Meta-Mood Scale", en J. W. Pennebaker (ed.), *Emotion, disclosure, and health*, Washington DC, American Psychological Association, 1995, p. 126.

17 John D. Mayer y Peter Salovey, "The intelligence of emotional intelligence", en *Intelligence*, N° 17, 1993, p. 433.

18 John D. Mayer, Peter Salovey y David Caruso, "Models of emotional intelligence", en R. J. Sternberg (ed.), *Handbook of human intelligence*, 2ª ed., Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pp. 396-420.

19 La inteligencia emocional subsume las inteligencias inter e intrapersonales de Gardner, e incluye capacidades que pueden ser caracterizadas dentro de cinco dominios: 1) *conciencia de uno mismo*: reconocer en uno mismo un sentimiento cuando éste tiene lugar; 2) *manejo de las emociones*: manejar los sentimientos de modo tal que sean apropiados; comprender qué hay detrás de un sentimiento; encontrar maneras de manejar las emociones negativas, como el miedo, la ansiedad, el enojo y la tristeza; 3) *motivarse a uno mismo*: canalizar las emociones

manejar las propias emociones de modo de crear respuestas adaptativas a situaciones.

Dado que la sociología se ha mostrado muy preocupada por los mecanismos de reproducción y de exclusión social,[20] el concepto de inteligencia emocional debería ser un invitado bienvenido: aparentemente, debería ser una ayuda en la construcción de modelos más complejos de estratificación social, ayudándonos así a introducir otra variable que puede o no explicar y predecir la movilidad social. Además, la noción de inteligencia emocional podría ofrecer una alternativa al concepto –muy criticado– de IQ (por su sigla en inglés, coeficiente intelectual). De hecho, las mediciones estándar del coeficiente intelectual han sido muy criticadas por los sociólogos, con el argumento de que reflejan la competencia cognitiva y el entorno social de las clases medias y altas, produciendo así una sutil discriminación contra aquellos cuya socialización excluye las habilidades cognitivas consideradas en los tests de IQ. Un ejemplo de las maneras en que la noción de inteligencia emocional ha sido tomada en la cultura popular como una alternativa bienvenida a las nociones estándar de inteligencia puede verse en el programa de Oprah Winfrey acerca de la inteligencia emocional, en el que la conductora promovió el concepto de manera entusiasta:

> ¿Y no es entusiasmante saber que uno es más inteligente de lo que creía? Porque el éxito en la vida, en las relaciones, con tu familia y en el trabajo no está relacionado con cuán bien le fue a uno en el colegio, con los resultados de los tests, y ni siquiera con un alto coeficiente intelectual. Se relaciona con algo completamente diferente, y es algo que uno tiene el poder de cambiar. Se llama inteligencia emocional. [...] Lo mejor de todo: a diferencia del resultado del coeficiente intelectual, que es algo fijo y establecido, uno puede mejorar el resultado de su inteligencia emocional y tornarse más inteligente emocionalmente.[21]

También es fácil comprender por qué la noción de inteligencia emocional sería aprobada de manera entusiasta por las feministas que sostienen que

---

al servicio de una meta; demorar los impulsos de gratificación y de ahogo; 4) *empatía*: tener sensibilidad hacia los sentimientos y las preocupaciones de los otros, y asumir su perspectiva; apreciar las diferencias en el modo como se siente la gente; 5) *manejo de las relaciones*: manejar las emociones en los otros; competencia social y habilidades sociales.

20 Bourdieu, *Distinction: A social critique of the judgement of taste*.

21 “Emotional intelligence”, *Oprah Winfrey Show*, 6 de octubre de 1998.

las mujeres están mejor capacitadas para las relaciones interpersonales que los hombres, y que basan sus decisiones morales en el pensamiento empático. Si de hecho es frecuente que las mujeres (y quizá las minorías en general) desarrollen la habilidad de sintonizar las necesidades emocionales de los otros, de manejar las relaciones sociales de una manera no confrontativa y de controlar su conducta verbal y emocional, entonces deberían tener buenos resultados en los tests de inteligencia emocional. En consecuencia, convertir nuestras instituciones en entidades sensibles a la inteligencia emocional haría posible que la competencia emocional mejorara la situación de las minorías que han estado en desventaja al competir con otros sobre la base de la inteligencia formal. A la luz de esto, el concepto de inteligencia emocional parecería útil desde el punto de vista analítico, en la medida en que complejiza nuestro mapa de la estratificación social, y normativamente importante, en la medida en que nos ayuda a definir positivamente ciertas habilidades diferentes de las que tradicionalmente se utilizan para clasificar a niños y a adultos. Así, aparentemente, el concepto de inteligencia emocional debería ser bienvenido, en la medida en que refuerza las repetidas afirmaciones de que las formas de inteligencia son múltiples, de que la inteligencia no exige necesariamente habilidades cognitivas formales, y de que nuestras instituciones (escuelas o empresas) deberían estar mejor sintonizadas para identificar y recompensar esta nueva forma de competencia. Pero a pesar de la promesa de que la inteligencia emocional habilita una distribución más plural y democrática de los recursos, sostengo que de hecho representa un nuevo eje de clasificación social que crea nuevas formas de competencia (y de incompetencia) social.

La inteligencia emocional y la ideología terapéutica

Me referiré ahora a un caso abordado en un artículo seminal escrito por Mayer y Geher, dos de los más importantes investigadores académicos en inteligencia emocional. Estos autores definen la inteligencia emocional a través de su opuesto, la falta de inteligencia emocional:

> Una paciente (una mujer) mantenía una relación sentimental con un hombre casado. Un día, ella le pidió al hombre casado que le prometiera que no vendría de su casa después de estar con su esposa ni volvería a su casa después de estar con ella. Al día siguiente, formuló más claramente lo que esperaba de él: "No debes venir desde ella o ir hacia ella cuando vienes a verme". La mujer hablaba de ellos como si fuera un pensamiento indiferente que se le había ocurrido, un arreglo conveniente, sí, incluso

> un tipo de idea divertida. [...] Él tuvo un indicio [...] de las emociones de la paciente: sus celos, su sufrimiento ante el pensamiento de que su amante la abandonara para volver a casa con su esposa.[22]

Los autores sugieren que la solicitud de la mujer es formulada de modo tal que hace que su propio interés resulte ininteligible: incapaz de decirse a sí misma y de decirle a su amante cuáles son sus sentimientos "reales", corre el riesgo de parecer caprichosa, irracional y demandante. Por tanto, uno debe concluir que sus estrategias de manejo son inadecuadas para ayudarla a conseguir sus metas. Según los autores, esta mujer es un ejemplo de falta de inteligencia emocional.

El análisis de este caso por parte de los autores es interesante precisamente porque ayuda a exponer los supuestos contenidos en la noción de inteligencia emocional, supuestos derivados en su mayor parte de la ideología terapéutica. Su primer supuesto, quizás el más obvio, es que hay sentimientos "reales" atrapados dentro del yo que sólo esperan ser apropiadamente nombrados y conocidos por un sujeto conciente y cómplice. Tal como he argumentado en el capítulo 4, tal visión "ontológica" de la emoción es un elemento central de la psicología clínica, y se opone a la visión de que sentir una emoción es un proceso lábil, resultado de la interpretación y la clasificación, que depende a su vez de pistas simbólicas provistas por el contexto. Tal como han sostenido muchos antropólogos y psicólogos sociales, no hay una "sustancia" emocional esperando a ser conocida, nombrada y revelada.[23] Lejos de ser bloques de experiencia o de conciencia esperando ser descubiertos y adecuadamente nombrados, los nombres de las emociones y la experiencia de las emociones son generados de manera fluida y contextual. La visión de que las emociones son bloques de experiencia, reprimidos, almacenados y a la espera de ser nombrados y liberados, alimenta directamente los intereses de los psicólogos, que definen su trabajo como el de exponer, nombrar adecuadamente y transformar las emociones.

Además, los autores suponen que fundar las propias afirmaciones en "aquello que uno siente" es socialmente más competente. Esta afirmación, que nunca es explicitada en el texto pero es dada axiomáticamente por supuesta, es –una vez más– un principio central de la doctrina terapéutica.

22 J. D. Mayer y G. Geher, "Emotional intelligence and the identification of emotion", en *Intelligence* 22, N° 2, 1996, pp. 90-91.

23 Véase Catherine A. Lutz y Lila Abu-Lughod (eds.), *Language and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Por el contrario, sostendría que una respuesta emocional competente depende de las restricciones involucradas en las situaciones, y no de un procesamiento, una comprensión y una clasificación de las emociones racionales e independientes del contexto. En otras palabras, una respuesta emocional competente no implica necesariamente una conciencia autoconsciente de las propias respuestas emocionales. Por ejemplo, en el caso recién presentado, muy probablemente la solicitud de la mujer era perfectamente comprensible para su amante, que debía ser singularmente ignorante de los códigos contemporáneos del amor para no entender que su solicitud era un intento de afirmar la singularidad de su relación y de aislar las relaciones con ella de su vida de hombre casado. Tal como fue formulada, la solicitud de la mujer *fue no sólo razonable sino muy competente*, precisamente porque ella no verbalizó sus motivaciones. La mujer fue capaz de llevar a cabo una demanda muy clara respecto de los movimientos del hombre sin expresar ansiedad, celos o posesividad, emociones que probablemente habrían debilitado su posición dentro de la relación. Esto sugiere un importante punto teórico: los actores sociales abordan situaciones y funcionan dentro de ellas con un *conocimiento cultural acumulado, o códigos culturales*, que hacen que aquéllos estén finamente ajustados a las restricciones involucradas en una situación, sin tener que llevar a cabo la elaborada operación de identificar, nombrar y expresar explícitamente las emociones producidas por estas restricciones. En otras palabras, lo que garantiza que las interacciones sociales "fluyan" es que una gran parte de estas interacciones descansa sobre un conocimiento tácito y almacenado. Haciéndose eco de la doctrina psicológica en su conjunto, la sugerencia de Mayer y Geher de que la inteligencia emocional involucra la mención explícita y reflexiva de las emociones por parte de uno mismo y de los demás pasa por alto el hecho de que las personas prestan atención al significado de las emociones sentidas por otros sin tener que recurrir a una puesta en primer plano y a una manipulación reflexivas de las emociones. La inteligencia emocional, tal como es definida por estos autores, haría que la mayor parte de las relaciones sociales fueran pesadas y dificultosas, en la medida en que interrumpiría el flujo y la fluencia interaccionales. Reflejando las visiones racionales de los actores y de la acción que han absorbido y colonizado a las ciencias sociales,[24] la noción de inteligencia emocional iguala la inteligencia con la utilización de emociones para la resolución de pro-

24 Neil J. Smelser, "The rational and the ambivalent in the social sciences", en *American Sociological Review* 63, N° 1, 1998, pp. 1-16.

blemas. En contraste con ello, para los sociólogos culturales las situaciones sociales son construidas y afrontadas a través del conocimiento tácito que traen aparejado; dicho conocimiento tácito nos hace optar por respuestas emocionales menos explícitas fundadas en un conocimiento práctico y habitual. Tal como los pianistas cuando interpretan una sonata difícil, enfrentamos las situaciones utilizando reglas que hemos internalizado perfectamente, no mediante la reflexión y la contemplación de diferentes cursos de acción. Los pianistas o los actores sociales que se tornan demasiado intensamente conscientes de sí mismos y de las reglas que utilizan, de sus movimientos corporales o emocionales, interpretan su rol social de manera torpe, sin la fluidez que distingue al virtuosismo del aprendizaje de memoria. En pocas palabras, la conciencia mental de las propias emociones no es siempre posible, ni tampoco deseable. La idea y el ideal mismos de la inteligencia emocional emanan de la ideología de los psicólogos, que han reificado la vida emocional al construir e institucionalizar la distinción entre respuestas emocionales competentes e incompetentes.

Esto se relaciona con otro punto crucial: en esta situación social particular –una situación en la cual un hombre casado controla a una mujer soltera–, efectuar su demanda de manera elusiva antes que aclarar explícitamente sus emociones es la respuesta emocional *más* competente, pues permite que la mujer retenga el control de la situación. De hecho, tal como sugiere el ejemplo, a menudo mantenemos el control de las situaciones ocultando las emociones, tanto a nosotros mismos como a otros, antes que exhibiéndolas. Dado que el poder y el control son dimensiones fundamentales de las interacciones sociales, y dado que dependen de manera crucial del hecho de esconder las emociones (esconderlas de otros pero también a menudo de uno mismo), esto implica que la reflexividad y la exhibición verbal de las emociones defendidas por los psicólogos y por los expertos en inteligencia emocional pueden en última instancia perturbar una manipulación más sutil y más eficiente de las relaciones y las situaciones sociales. Para ser más precisos: la mujer del caso mencionado está atrapada en el doble vínculo en el que la ha colocado su amante. Su solicitud indirecta reconcilia elegantemente dos requisitos contradictorios: el de retener el control mostrándose distante de los problemas inherentes a la situación, y el de establecer su territorio amoroso. Así, este ejemplo no ilustra la incompetencia de la mujer; más bien, muestra que los actores operan a menudo en las situaciones con demandas contradictorias, navegando irreflexivamente en ellas e improvisando respuestas. La ambigüedad emocional, la ambivalencia y la falta de claridad son altamente *competentes*, porque son modos de afrontar situaciones sociales que con-

tienen elementos contradictorios. Si hubiera mostrado eso que los autores llamarían inteligencia emocional, tornándose consciente de sus sentimientos y verbalizándolos para fundamentar sus demandas, la mujer del ejemplo habría perdido el control sobre la situación o sobre su amante. Especificarse a sí misma sus emociones, sus necesidades y sus metas, o especificárselas a su amante, la habría incapacitado para afrontar estratégica y prácticamente su situación. Las formas de la competencia postuladas e implicadas por la noción de inteligencia emocional pasan por alto el hecho de que los actores llevan a cabo inferencias acerca de sus emociones a partir de pistas situacionales, utilizan el conocimiento emocional práctico y tácito para funcionar en ellas y deben por lo tanto mostrarse a menudo desatentos respecto de cualesquiera emociones que yazcan detrás de su conducta para poder navegar entre demandas situacionales conflictivas.

Los supuestos racionalistas que inspiran la noción de inteligencia emocional contradicen curiosamente no sólo a los sociólogos de la cultura sino también a una línea de investigación en psicología cognitiva respecto de algunos de los procesos involucrados en la toma de decisiones.

El paradigma de investigación muestra que muchas decisiones inteligentes se basan en un pensamiento intuitivo, o en lo que los psicólogos cognitivos denominan "thin slicing",* la capacidad para llevar a cabo juicios rápidos y precisos acerca de las personas, los problemas y las situaciones sin atravesar un proceso formal de clasificación y ensayo cognitivos de las dimensiones –emocionales u otra– de la situación. Tales jucios rápidos derivan de procesos de pensamiento inconsciente, de la capacidad para movilizar experiencias pasadas y de dirigir la atención hacia unos pocos elementos del objeto juzgado y centrarse en ellos. Además, en una serie de experimentos que abrieron caminos, los psicólogos cognitivos Timothy Wilson y Jonathan Schooler y sus colegas han demostrado que la introspección puede ser un obstáculo para la resolución de problemas basada en la intuición. Cuando realiza una introspección para tareas tales como probar un dulce o elegir un curso universitario interesante, a una persona le va peor si intenta distinguir un dulce bueno de uno malo y un curso interesante de uno aburrido.[25] En el vocabulario de los sociólogos, la intros-

* Expresión que podría traducirse, no literalmente, como "picado fino". [N. del T.]

25 Timothy Wilson y Jonathan W. Schooler, "Thinking too much: Introspection can reduce the quality of preferences and decisions", en *Journal of Personality and Social Psychology*, N° 60, febrero de 1991, pp. 181-192.

pección interfiere con la acción cuando ésta es movida por la lógica de prácticas, tales como el gusto y el tacto social.[26]

Formularé entonces la siguiente sugerencia: la inteligencia emocional se caracteriza por la puesta en primer plano –reflexiva, cognitiva y verbal– de las emociones. Pero aun así es muy discutible que el mandamiento de ser consciente de uno mismo, de realizar una introspección acerca de la propia constitución emocional y de procesar racionalmente las propias emociones a través del pensamiento describa adecuadamente la competencia emocional en sus muchas formas. Lo que podemos decir, de todos modos, es que el valor de la inteligencia emocional –considerándola tal como la describe esta definición– es una noción difundida e incluso dominante porque se corresponde con la ideología de los grupos sociales clave en el proceso de producción y porque se corresponde muy bien con los requisitos que se le exigen al yo en las nuevas formas del capitalismo. Deberíamos entonces preguntarnos cuáles son las habilidades sociales y emocionales que naturaliza y legitima la inteligencia emocional. Es eso lo que examinaré ahora.

La competencia emocional y social

No es casualidad que en el ejemplo ofrecido por Mayer y Geher el terapeuta sea presentado como aquel que es inteligente emocionalmente. Esto es así porque definir la incompetencia emocional es simultáneamente definir la competencia y a los portadores sociales de esa competencia. Esto no es sorprendente, dado que la noción de inteligencia emocional se corresponde muy bien con la visión del mundo de una clase particular de profesionales –los psicólogos– que históricamente han tenido un éxito extraordinario en su demanda de monopolio de la definición de las reglas de la vida emocional en las esferas privada y pública, y han redefinido el éxito profesional en términos de la conducta y el manejo emocional. La inteligencia emocional se ha convertido en la prerrogativa de una clase profesional responsable por el manejo de las emociones, y ser emocionalmente coherente parecería consistir en adquirir las habilidades cognitivas y emocionales en las que los psicólogos clínicos y los trabajadores de la salud mental afirman ser virtuo-

26 Timothy Wilson y Jonathan W. Schooler, "Thinking too much: Introspection can reduce the quality of preferences and decisions", en *Journal of Personality and Social Psychology*, N° 60, febrero de 1991, pp. 181-192; Jonathan Schooler, Stellan Ohlsson y Kevin Brooks, "Thoughts beyond words: When language overshadows insight", en *Journal of Experimental Psychology*, junio de 1993, pp. 166-183.

sos. La inteligencia emocional –al igual que la noción de coeficiente intelectual– sirve como un instrumento de clasificación y de estratificación en virtud de que es implementada en organizaciones que la sancionan y la legitiman. De la misma manera que el coeficiente intelectual servía para clasificar a las personas en el ejército y en el lugar de trabajo de manera tal de incrementar su productividad, la inteligencia emocional se ha convertido en una manera de clasificar a trabajadores en más y menos productivos, esta vez según parámetros emocionales en lugar de parámetros cognitivos. Pero al afirmar que simplemente describe formas diferentes de competencias emocionales, la noción de inteligencia emocional ayuda de hecho a organizar a los grupos sociales en torno a un nuevo eje de clasificación social. Cada vez más, las emociones deben ser definidas como una forma de competencia con la que a su vez se puede "jugar" en los campos sociales de lucha.

Tal como he argumentado en el capítulo anterior, los campos emocionales funcionan mediante la construcción y la expansión de los criterios para evaluar la salud y la patología. Estos campos emocionales construyen y regulan el acceso a nuevas formas de la competencia social, a las que llamaré competencia emocional. De la misma manera en que los campos culturales son estructurados por la competencia cultural –la capacidad para relacionar artefactos culturales de un modo que señala una familiaridad con la cultura alta o legítima aprobada por las clases más altas–, los campos emocionales son regulados por la competencia emocional, o por la capacidad de desplegar un estilo emocional definido y legitimado por los principales actores en ese campo, esto es, los psicólogos y los trabajadores mentales. La noción de inteligencia emocional constituye una formalización y una codificación de dicha competencia emocional.

Al igual que la competencia cultural, la competencia emocional debe ser traducida en un beneficio social tal como el avance profesional o el capital social. De hecho, para que una forma particular de comportamiento cultural se convierta en una forma de capital, debe poder convertirse en algo que los agentes puedan jugar en ese campo, algo como un beneficio social y económico que a su vez les dará un derecho de entrada y los ayudará a obtener lo que está en juego en ese campo.[27] En ese sentido, podemos hablar de un concepto de capital emocional, similar en función al del capital cultural.

Una búsqueda en Internet sobre inteligencia emocional arrojó numerosos ejemplos de la construcción de la inteligencia emocional en las empresas modernas y de las relaciones que acarrea para el capital emocional. Un

27 Bourdieu, *Distinction: A social critique of the judgement of taste.*

artículo que reseña los usos variados que se le da a la inteligencia emocional en la industria merece ser citado *in extenso* porque, sin ser consciente de ello, su autor provee una ilustración del modo en que se utiliza la inteligencia emocional como una nueva forma de clasificación que puede ser convertida en un capital económico real.[28] El artículo celebra la capacidad de la inteligencia emocional para evaluar y medir el desempeño económico:

- "La Fuerza Aérea de los Estados Unidos utilizó el EQ-I* para seleccionar reclutadores (el personal de recursos humanos de avanzada de la Fuerza Aérea) y descubrió que los reclutadores más exitosos tenían resultados mucho más altos en las competencias de inteligencia emocional de Afirmación Personal, Empatía, Felicidad y Autoconciencia Emocional. La Fuerza Aérea descubrió también que utilizando tests de inteligencia emocional para seleccionar reclutadores aquéllos multiplicaban por tres su capacidad para predecir cuáles serían los reclutas exitosos. La ganancia inmediata fue un ahorro de 3 millones de dólares anuales. Estas ganancias provocaron que la Oficina de Contaduría del Gobierno enviara un informe al Congreso, que llevó a una solicitud de que la Secretaría de Defensa les ordenara a todas las ramas de las fuerzas armadas que adoptaran este procedimiento en el reclutamiento y la selección."[29]
- "Socios experimentados de una empresa consultora multinacional fueron evaluados en competencias de inteligencia emocional y mediante otros tres tests. Aquellos socios que tuvieron resultados por encima del promedio en nueve o más de las veinte competencias generaron 1.200.000 dólares más en beneficios de sus cuentas que los otros socios, esto es, un incremento del 139%."[30]
- "Un análisis de más de trescientos ejecutivos de primer nivel pertenecientes a quince compañías globales mostró que seis competencias emo-

28 Cary Cherniss, "The business case for emotional intelligence", 2004, <www.eiconsortium.org/research/business_case_for_ei.htm> (visitado el 18 de marzo de 2007).

* EQ-I es la sigla que corresponde a Emotional Quotient Inventory (Inventario de Cociente Emocional), un test de medición de la inteligencia emocional. [N. del T.]

29 Cary Cherniss, "The business case for emotional intelligence", citando a la Oficina de Contaduría del gobierno de los Estados Unidos, "Military recruiting: The Department of Defense could improve its recruiter selection and incentive systems", enviado al Congreso el 30 de enero de 1998.

30 *Ibid.*, citando a R. E. Boyatzis, "Emotional intelligence", artículo presentado en la Conferencia Linkage sobre Inteligencia emocional, Chicago, 27 de septiembre de 1999.

cionales distinguían a las estrellas del resto: Influencia, Liderazgo de Equipos, Conciencia Organizacional, Confianza en Uno Mismo, Motivación de Logro y Liderazgo."[31]

- "En empleos de mediana complejidad (vendedores, mecánicos), el trabajador más eficiente es doce veces más productivo que el menos eficiente y un 85% más productivo que un trabajador de eficacia promedio. En los puestos laborales más complejos (vendedores de seguros, gerentes de nivel bajo), el trabajador más eficiente es un 127% más productivo que un trabajador promedio. Una investigación sobre competencia en más de doscientas empresas y organizaciones de todo el mundo sugiere que cerca de un tercio de esta diferencia se debe a la competencia emocional. (En puestos de liderazgo superior, cerca de cuatro quintos de la diferencia se debe a la competencia emocional.)"[32]
- "En L'Oreal, los vendedores seleccionados sobre la base de ciertas competencias emocionales vendieron una cantidad significativamente mayor de productos que los vendedores seleccionados utilizando el viejo procedimiento de selección. Tomando una base anual, los vendedores seleccionados sobre la base de la competencia emocional vendieron 91.370 dólares más que los otros vendedores, generando un incremento neto de ingresos de 2.558.360 dólares. Los vendedores seleccionados sobre la base de la competencia emocional también tuvieron un 63% menos de rotación de personal durante el primer año respecto de aquellos seleccionados de la manera típica."[33]
- "En una compañía de seguros nacional, los vendedores de seguros que tenían resultados pobres en competencias emocionales tales como confianza en uno mismo, iniciativa y empatía vendieron pólizas con una prima promedio de 54.000 dólares. Aquellos que tenían muy buenos resultados en por lo menos cinco de ocho competencias emocionales clave vendieron pólizas por un valor de 114.000 dólares."[34]

31 *Ibid.*, citando a Lyle M. Spencer, David C. McClelland y S. Kelner, *Competency assessment methods: History and state of the art*, Boston, Hay/McBer, 1997.

32 *Ibid.*, citando a J. E. Hunter, F. L. Schmidt y M. K. Judiesch, "Individual differences in output variability as a function of job complexity", en *Journal of Applied Psychology*, N° 75, 1990, pp. 28-42, y Daniel Goleman, *Working with emotional intelligence*, Nueva York, Bantam, 1998 [trad. esp.: *La inteligencia emocional en la empresa*, Barcelona, Javier Vergara, 1999].

33 *Ibid.*, citando a Lyle M. Spencer y Signe M. Spencer, *Competence at work: Models for superior performance*, Nueva York, John Wiley, 1993, y Spencer, McClelland y Kelner, *Competency assessment methods: History and state of the art*.

34 *Ibid.*, citando a Goleman, *Working with emotional intelligence*.

- "En una gran empresa de bebidas que utilizaba métodos corrientes de contratación de ejecutivos de áreas, el 50% renunció dentro de los dos años, mayormente debido a sus pobres desempeños. Cuando comenzaron a seleccionar a los candidatos sobre la base de competencias emocionales tales como la iniciativa, la confianza en uno mismo y el liderazgo, sólo el 6% renunció en los primeros dos años. Además, era mucho más probable que los ejecutivos seleccionados sobre la base de competencias emocionales se ubicaran en el tercio superior de las divisiones que lideraban, medido por las bonificaciones recibidas en función de su desempeño laboral: el 87% se ubicó en el tercio superior. Además, los líderes de división que poseían estas competencias superaron sus objetivos por más de un 15% a 20%. Aquellos que carecían de ellas apenas cumplieron con el 80% de sus objetivos en promedio."[35]
- "Entre 515 ejecutivos de nivel alto analizados por la empresa Egon Zehnder International (de búsqueda de personal), era más probable que tuvieran éxito aquellos en quienes se observaban mejores resultados en inteligencia emocional que aquellos que tenían más experiencia o mejores resultados en los tests de coeficiente intelectual. Más específicamente, el ejecutivo correspondiente tenía resultados altos en inteligencia emocional en el 74% de los éxitos y en el 24% de los fracasos. El estudio incluyó a ejecutivos de América Latina, Alemania y Japón, y los resultados fueron casi idénticos en las tres culturas."[36]
- "Un grupo de asesores financieros de American Express cuyos gerentes habían asistido al programa de capacitación en Inteligencia Emocional fueron comparados con un número idéntico de asesores cuyos gerentes no habían asistido al programa. Durante el año posterior a la capacitación, los asesores de los gerentes capacitados hicieron crecer su facturación en un 18,1%, contra un 16,2% de aquellos cuyos gerentes no habían realizado la capacitación."[37]
- "Los cobradores de deudas más exitosos de una gran agencia de cobranzas tuvieron un cumplimiento de metas promedio del 163% a lo largo de un período de tres meses. Se los comparó con un grupo de cobradores que sólo habían obtenido un porcentaje de 80% en el mismo período. Los cobradores más exitosos tuvieron resultados significativamente más

35 Cary Cherniss, "The business case for emotional intelligence", citando a David C. McClelland, "Identifying competencies with behavioral-event interviews", *Psychological Science* 9, N° 5, 1999, pp. 331-339.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

altos en las competencias de inteligencia emocional de autorrealización, independencia y optimismo. (La autorrealización es el conocimiento interno y bien desarrollado de las propias metas y un sentimiento de orgullo respecto del propio trabajo.)"[38]

Los numerosos ejemplos analizados en este artículo obligan a realizar algunas observaciones: la inteligencia emocional es utilizada como un nuevo modo de predecir y controlar la productividad económica y de clasificar a la gente ocupada en la producción. Emplea lo que Wendy Espeland y Mitchell Stevens denominan "conmensuración", una métrica común para estandarizar y comparar diferentes objetos de modo de construir una equivalencia (simbólica y/o material) entre ellos.[39] Aquí la equivalencia que uno intenta construir es entre puestos de trabajo y personas. Tal como lo describe Joan Acker, "[Un puesto de trabajo] es una ranura vacía, una reificación que debe ser permanentemente reconstruida, dado que los puestos de trabajo sólo existen como pedazos de papel hasta que la gente los llena. [...] Los seres humanos deben ser motivados, manejados y elegidos para encajar en el puesto de trabajo. El puesto de trabajo existe como una cosa separada."[40] La competencia emocional se ha convertido en un criterio formal para medir y cuantificar las competencias, creando así un sistema de equivalencia entre las emociones y el desempeño profesional, medido casi exclusivamente en términos monetarios. El sistema de equivalencia establecido por la noción de inteligencia emocional sugiere un proceso de mercantilización sin precedentes, pues la inteligencia emocional hace posible adscribirle un valor monetario a la constitución emocional de una persona, e incluso convertir a una en otra.[41]

Siguiendo la lógica del capital descrita por Bourdieu, las formas emocionales del capital pueden ser convertidas en formas monetarias. La emergen-

38 *Ibid*., citando a John Bachman *et al*., "Emotional intelligence in the collection of debt", en *International Journal of Selection and Assessment* 8, N° 3, 2000, pp. 176-182.

39 Wendy Espeland y Mitchell Stevens, "Commensuration as a social process", 24, 1998, pp. 313-343.

40 Joan Acker, "Hierarchies, jobs, bodies: A theory of gendered organizations", en *Gender and Society* 4, Nº 2, 1990, p. 148.

41 Nótese que este argumento se diferencia de lo expuesto en *The managed heart: Commercialization of human feeling*, (Berkeley, University of California Press, 1983), la importante obra de Arlie Hochschild acerca de la modificación del yo. En ella, lo que es mercantilizado es la representación emocional, no la constitución emocional.

cia del campo empresarial ha dado origen a lo que Bourdieu denomina nuevas formas de capital simbólico, que son utilizadas en campos de lucha.[42] Si, tal como sugiere Bourdieu, los campos se mantienen a sí mismos a través del mecanismo del habitus o del "mecanismo estructurante que opera desde dentro de los agentes",[43] entonces podemos sugerir que un cierto habitus emocional es cada vez más un prerrequisito para ingresar y jugar en más y más campos. Sobrepasando las formas tradicionales de capital cultural, tales como la degustación de vino o la familiaridad con la alta cultura, el capital emocional parece movilizar los aspectos menos reflexivos del habitus. Existe bajo la forma de "disposiciones corporales y mentales duraderas", y es la parte más "encarnada" del capital cultural.[44] El habitus emocional se encuentra entonces en la intersección de tres dominios de la experiencia social: la interaccional, la corporal y la lingüística. Refleja y señala la propia posición de clase en estas tres coyunturas. El habitus emocional conforma los modos como las propias emociones son expresadas corporal y verbalmente y utilizadas a su vez para negociar interacciones sociales.

Aun cuando el enfoque de Randall Collins difiere sustancialmente del de Bourdieu, algunas de sus intuiciones quizá pueden ayudar a explicar la formación del habitus emocional y el motivo por el que puede jugar un rol importante en las interacciones sociales. Es muy conocido el análisis de Collins de la noción de energía emocional como aquello que explica el motivo que mantiene unidos los rituales de interacción.[45] Yo argumentaría que, mientras que la energía emocional no es equivalente a la inteligencia o a la competencia emocionales, es una precondición para ellas. Collins sostiene que la energía emocional es el tipo de energía que acumulamos a partir de una serie de interacciones exitosas con otros.[46] La energía emo-

42 Pierre Bourdieu, *Pascalian meditations*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 166 [trad. esp.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999].

43 Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 18 [trad. esp.: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Madrid, Siglo XXI, 2005].

44 Pierre Bourdieu, "The forms of capital", en John G. Richardson (ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*, Nueva York, Greenwood Press, 1986, p. 243 [trad. esp.: "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social", en Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, comp. de Andrés García Inda, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2000].

45 Randall Collins, *Interaction ritual chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

46 Randall Collins, "Stratification, emotional energy and transient emotions", en Theodore D. Kemper (ed.), *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany, SUNY Press, 1990, pp. 27-57.

cional –que es sin duda un componente importante de la sociabilidad– es la confianza en nosotros mismos que adquirimos al haber obtenido repetidamente un sentido de pertenencia a un grupo social. Collins describe aquí una suerte de sinergia durkheimiana –una capacidad de "establecer conexiones" con los otros– que derivamos de habernos sentido miembros de un grupo en el pasado y que en el presente podemos a su vez retroalimentarle al grupo. Es probable que la gente que posee esta clase de energía emocional, sostiene Collins, asuma una posición de liderazgo debido a que tienen la energía que deriva del grupo y que a su vez puede encarnar en el grupo. Si, tal como afirma Collins, la energía emocional es acumulada a través de la membresía pasada en un grupo social y de interacciones exitosas, entonces desplegarla es una manera de señalar las propias interacciones exitosas previas: *una suerte de capital emocional que puede ser convertido en liderazgo*. La competencia emocional, puede entonces decirse, depende de la frecuencia de las propias interacciones sociales y del propio estatus en esas interacciones. Pero debido a que la noción de Collins es durkheimiana, no presta atención a los marcadores de estatus con los que están asociadas las emociones. Las emociones funcionan como un capital no sólo porque se derivan de los propios vínculos sociales y de la propia posición dentro de esos vínculos, sino también porque el habitus emocional, al igual que el gusto, tiene un estilo que es definido por la propia posición social y la propia identidad social, y eso a su vez lo define.[47] En otras palabras, no todas las formas de energía emocional pueden funcionar como monedas de cambio sociales ni pueden ser convertidas en capital social. Una energía pendenciera y exuberante no lo llevará a uno muy lejos en escenarios tales como el ejército o en una organización económica. Debemos por tanto decir que es más probable que ciertos estilos emocionales sean convertidos en capital, y son estas formas las que me interesan aquí.

Al proclamar que la personalidad y las emociones eran bienes para el liderazgo y que estos bienes podían ser adquiridos mediante un trabajo autorreflexivo de introspección y autoobservación, los psicólogos contribuyeron a la conversión del estilo emocional en una moneda de cambio o capital social, y articularon un nuevo lenguaje de la personalidad con el que hacerse de dicho capital. Mientras que en las descripciones de Freud el yo económico extraía un alto valor de la vida privada –ese sabor peculiar

47 De todas formas, en la medida en que el capital cultural –al menos en el sentido que le da Bourdieu– significa el acceso a un corpus establecido de creaciones artísticas identificadas como "alta cultura", la inteligencia emocional no califica como una subespecie del capital cultural.

de la contención morosa que lleva a la represión y a la neurosis–, la economía psíquica de las personas que trabajan en las industrias contemporáneas de los servicios –especialmente los gerentes de nivel medio y bajo– exige un trabajo emocional sutil y complejo que incluye a otros (antes que excluirlos), es afirmativa y orientada a los otros, y está sintonizada con los aspectos emocionales de la interacción, aunque también puede poseer un control cognitivo pleno sobre ellos. Por este motivo, la inteligencia emocional está fundamentalmente conectada con la organización y con las dinámicas de clase del capitalismo contemporáneo. El capitalismo contemporáneo exige habilidades simbólicas y emocionales que lo ayudarán a uno a arreglárselas con una amplia variedad de situaciones sociales y de personas en mercados complejos, variables e inciertos. La inteligencia emocional refleja el estilo emocional y los modelos de sociabilidad de las clases medias, cuyo trabajo en la economía capitalista contemporánea exige un manejo cuidadoso del yo. Esas clases medias dependen estrechamente del trabajo colaborativo, evalúan constantemente a los otros y son constantemente evaluados por ellos, se mueven en grandes cadenas interaccionales, conocen a una gran variedad de personas que pertenecen a distintos grupos, deben ganarse la confianza de otros y, quizá por encima de todo, trabajan en contextos en los que los criterios para el éxito son contradictorios, elusivos e inciertos. La inteligencia emocional es una disposición a través de la cual uno es capaz de arreglárselas emocionalmente con la incertidumbre estructural y con el problema de la construcción de la confianza y el consenso. Una disposición emocional tal produce competencia emocional, algo que se ha tornado particularmente importante en una forma de capitalismo que puede ser caracterizada, siguiendo la expresión de Luc Boltanski, como "conexionista". Tal como señala Boltanski, en el capitalismo conexionista, el "*habitus* [de clase] *de las clases dominantes* ya no puede descansar en su propia intuición. Este habitus necesita saber cómo establecer relaciones entre personas que se encuentran geográfica y socialmente distantes de uno".[48] En el capitalismo conexionista, el estatus

48 "En un mundo en red, en el que las conexiones tienen más posibilidades de ser provechosas cuanto más imprevisibles y más lejanas, el habitus de clase, sobre el que se apoya la convergencia espontánea de los gustos en los órdenes sociales con predominio doméstico, ya no es fundamento suficiente de la intuición, del olfato. Por el contrario, es más poderoso aquel que establece lazos entre individuos, no sólo alejados unos de otros, situados en universos diferentes, sino también distantes de su medio de origen y de sus relaciones inmediatas. Ésa es la razón por la cual un capitalismo conexionista, a diferencia de la antigua sociedad burguesa, acepta un capital de experiencias y un conocimiento de mundos diversos a los que

es establecido por la propia capacidad para conocer a muchas personas y para establecer conexiones entre ellas.

Más específicamente, la inteligencia emocional es un elemento central del capital social porque las emociones son el modo como en la práctica la gente adquiere redes, ya sean fuertes o débiles. Las emociones son componentes esenciales del mecanismo del capital social en los dos sentidos identificados por Alejandro Portes: uno se relaciona con la capacidad para formar redes sociales positivas, esto es, una forma positiva de sociabilidad en la que se producen la solidaridad y la energía emocional; la otra se relaciona con los modos en que las relaciones personales son convertidas en formas de capital, tales como el progreso en la carrera profesional o una salud mejor.[49] A la manera de una nueva capa en nuestra conceptualización de la competencia emocional, aquí las emociones se han convertido en una forma de capital, porque establecer relaciones sociales es un elemento central del capitalismo conexionista.

EL HABITUS TERAPÉUTICO GLOBAL Y EL HOMBRE NUEVO

Llevemos este análisis un paso más allá. El habitus terapéutico marca la emergencia de nuevas formas de masculinidad, y tales masculinidades nuevas, si no son directamente causadas por la difusión e incluso por la globalización de los modelos culturales terapéuticos, al menos están estrechamente asociadas con ellos. Esos modelos, a su vez, están conectados con la emergencia de una estructura de sentimiento "conexionista".

En una serie de artículos, John Meyer y sus colegas han sostenido que la globalización es el proceso mediante el cual un número cada vez mayor de estados en todo el mundo adopta los mismos modelos culturales (de la economía, de la organización política, del individuo), haciendo así que estos modelos penetren en la vida social.[50] En la moderna organización

---

atribuye una importante capacidad de adaptación." Luc Boltanski y Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999, p. 176.

49 Alejandro Portes, "Social capital: Its origins and applications in modern sociology", en *Annual Review of Sociology*, N° 24, 1998, pp. 1-24 [trad. esp.: "Capital social: sus orígenes y aplicaciones en la sociología moderna", en J. Carpio e I. Novakowsky (eds.), *De igual a igual. El desafío del Estado ante los nuevos problemas sociales*, México, FLACSO, 1998.]

50 Véase, por ejemplo, John Meyer *et al.*, "World society and the nation-State", en *American Journal of Sociology* 103, N° 1, 1997, pp. 144-181.

política globalizada, los individuos se constituyen a sí mismos mediante la utilización de reglas estandarizadas (tales como ser racional y tener un propósito) que les permitan establecer la esencia de la moderna condición de actores. La psicología es uno de los núcleos principales de la globalización cultural, una fuente de modelos en torno de los cuales los individuos se organizan en todo el mundo. Este modelo es difundido mundialmente a través de los planes y la capacitación universitarios, a través de la práctica regulada de la terapia profesional, a través de la adopción estatal de modos terapéuticos de intervención en la sociedad y a través de la estructura más informal del mercado. Israel brinda un excelente ejemplo de este proceso de globalización de los modelos de la condición de actor a través de la psicología, en tanto ha institucionalizado profundamente el conocimiento psicológico a través de una serie de lugares sociales clave y también porque cuenta con un gran número de talleres comerciales que apuntan a cambiar y mejorar el yo.

Para dar un ejemplo, analizaré un taller en inteligencia emocional al que concurrí en Israel en 1998. El objetivo del taller era enseñar y difundir las intuiciones del concepto –entonces recién descubierto pero ya muy popular– de inteligencia emocional.[51] Concurrieron alrededor de doscientos participantes. Durante el día, me senté a muchas mesas y tuve conversaciones informales con varias docenas de participantes. Sus profesiones eran variadas: la mayoría trabajaba en empresas medianas y eran gerentes de nivel medio; algunos eran propietarios de pequeñas empresas; otros eran educadores y consultores de organizaciones. Para la mayoría de los participantes, aquel día calificaba como un día de "capacitación", y por tanto era pagado por la institución para la que trabajaban (escuela, empresa, etc.). Esto sugiere y confirma que el atractivo y los usos sociales de la noción de inteligencia emocional son mayormente económicos.

Durante la primera parte del día hubo varias conferencias brindadas por consultores y capacitadores organizacionales locales (israelíes), muchos de los cuales tenían títulos profesionales en psicología. La segunda parte del día consistió en un taller brindado en inglés por un psicólogo estadounidense, que había venido desde los Estados Unidos a Israel especialmente para el dictado del taller.

Abrió el evento el traductor al hebreo del libro de Goleman, y luego fue seguido por una serie de oradores, la mayoría de los cuales pertenecían al

51 El día fue organizado por una empresa israelí llamada Anashim ve Machshevim (Personas y computadoras).

campo de la consultoría organizacional, y afirmaban ser expertos en capacitación en liderazgo. En respuesta a la pregunta de uno de los organizadores respecto de "quién había leído" el libro, todos, hasta donde pude ver, dijeron que sí. Aunque el libro y sus conceptos fueron el tema principal del día, había muy poca coherencia entre los abordajes de los distintos oradores. Uno aseguró que la inteligencia emocional consistía en saber cómo ser decidido y tenaz, mientras que otro afirmó que una falla para comprender cuándo había que detenerse marcaba una falta de inteligencia emocional. Un orador argumentó que era muy importante planificar y pensar acerca de qué hacemos y qué decimos, mientras que otro aseguró que la espontaneidad era de enorme importancia. Uno aconsejó "mirar a las personas, no lo que dicen", mientras que otro sostuvo que "lo que las personas hacen puede tener tantos significados que nunca estamos seguros de lo que significa. Sólo podemos conocer sus intenciones, y por lo tanto siempre debemos preguntárselo". Ninguna de estas contradicciones perturbaba al público, que ni siquiera parecía percibirlas, porque eran coherentes con la doctrina terapéutica, que "trabaja" aprovechando una gran variedad de elementos narrativos mutuamente contradictorios, que pueden organizar retrospectivamente un manejo adecuado del yo. La inteligencia emocional es uno de esos elementos narrativos, mientras que también funciona como un esquema de clasificación en torno al cual muchos consultores y psicólogos organizan consecuentemente sus prácticas profesionales.

La segunda parte del día consistía en un taller organizado por el doctor David Ryback, autor de *EQ: trabaje con su inteligencia emocional*.[52] Ryback es uno de los cada vez más numerosos psicólogos, capacitadores y consultores organizacionales que viajan por el mundo para difundir localmente sus técnicas estandarizadas. Le hablaba en inglés a un público de participantes israelíes acerca de las técnicas para la obtención de inteligencia emocional.

El contenido de su taller –brindado bajo la forma de una conferencia interactiva– era muy consistente con muchos de los temas analizados en los capítulos anteriores de este libro: aseguró que las habilidades de la inteligencia emocional deben ser practicadas en las esferas privada y pública, y que las habilidades requeridas para un buen matrimonio son equivalentes a las requeridas para llevar adelante una empresa e incluso

52 David Ryback, *Putting emotional intelligence to work*, Boston, Butterworth-Heinemann, 1998 [trad. esp.: *EQ: trabaje con su inteligencia emocional: los factores emocionales al servicio de la gestión empresarial y el liderazgo efectivo*, Madrid, EDAF, 1998].

para participar exitosamente en negociaciones diplomáticas internacionales. En general, estas habilidades son neutrales en relación con el género, pero si hubiera que asignarles un género, sin duda ése sería el género femenino. Ryback, al igual que todos los psicólogos, distingue entre emociones apropiadas y emociones inapropiadas, y sostiene que el campo emocional debería ser conducido siguiendo reglas objetivas. Una vida emocional competente contiene habilidades que mezclan la neutralidad con la espontaneidad, la sinceridad con la carencia de una actitud sentenciosa, la afirmación de uno mismo con la capacidad de escucha y la flexibilidad con la firmeza. En pocas palabras, la inteligencia emocional tal como la defendía este psicólogo contenía una "mezcla" de atributos conflictivos, esto es, precisamente la mezcla que ha tornado tan efectiva a la doctrina terapéutica, porque crea una permanente incertidumbre y un deseo de reconciliar atributos conflictivos.

Los asistentes pudieron referirse a las intuiciones del libro de Goleman durante el taller. Todos los participantes hablaban un inglés fluido, lo que en un contexto israelí sugiere que tuvieron por lo menos una educación universitaria parcial. En las conversaciones informales durante la cena, todas las personas con las que hablé aseguraron que habían disfrutado mucho del taller. Una mujer, que trabajaba como asistente administrativa en una empresa de alta tecnología, aseguró que "estas cosas influyeron mucho [en mí]", y que ella pensaba "mucho acerca de cómo mejorar [mis] relaciones". Un hombre que había abierto su propia empresa aseguró que la gente no piensa lo suficiente en el factor humano en las empresas, y que él estaba muy interesado en mejorar sus habilidades emocionales. Por último, otro hombre –que estaba desempleado y buscaba trabajo– aseguró que creía que "la impresión que uno deja es muy importante. Se puede ser una muy buena persona por dentro pero, por alguna razón, no dejar una buena impresión. Si uno comprende cómo se comporta y qué impresión deja en los otros, entonces puede controlar mejor todo el proceso". Al final del taller, se les pedía a los asistentes que dijeran en público si habían aprendido algo del taller y, en caso de que la respuesta fuera positiva, qué habían aprendido. Las respuestas fueron variadas, y pueden ser clasificadas (de manera resumida) así: "Siento que ha mejorado mi capacidad de escucha"; "Me enseña que no nos escuchamos el uno al otro"; "He aprendido en este taller que debemos vivir nuestra vida al máximo"; "Se trata de ideas muy importantes que deberían ser introducidas en las escuelas"; "Me reforzó en mi manera de ser, para ser sincero, abierto y honesto"; "Me enseñó la importancia del autocontrol, y de cómo debemos vigilarnos atentamente a nosotros mismos"; y "Estoy feliz de ser legitimado en mi

posición de que nuestros sentimientos pueden darnos poder antes que debilitarnos".

Es muy dudoso que este taller pueda por sí solo transformar la constitución emocional de sus participantes. Pero de todas formas estos talleres deberían interesarle al sociólogo porque señalan la formación de lo que me gustaría denominar un "habitus emocional global", formación que tiene lugar en los lugares usuales de socialización (la familia, la escuela, los medios de comunicación), pero –tal como la multitud de talleres psicológicos que han florecido en Israel en las últimas dos décadas lo atestigua–, su adquisición también tiene lugar en el marco cultural voluntarista de talleres educacionales tales como el que aquí se ha analizado. Estos talleres tienen el propósito principal de inculcar nuevas disposiciones emocionales, o las habilidades requeridas para navegar en las volátiles condiciones de la modernidad tardía, de moverse a lo largo de cadenas de redes sociales y de cumplir con las exigencias del capitalismo conexionista global.

Dicho habitus está relacionado con la globalización cultural y económica (entendida como un proceso que *es desplegado* dentro de las estructuras de clase locales, aun cuando a menudo termine perturbando dicha estructura de clases). En esta línea, los análisis ambiciosos y muy convincentes de John Meyer han permanecido curiosamente ajenos a la dinámica de clase a través de la cual tiene lugar el proceso de globalización. De hecho, los modelos psicológicos de la personalidad no sólo han ocasionado un nuevo habitus –que podríamos caracterizar como un habitus terapéutico "global"– sino que, afirmaría yo, este habitus es característico de un grupo social de gerentes y especialistas culturales muy involucrados en el proceso de globalización. Dicho habitus funciona mediante la desestructuración de las formas tradicionales de masculinidad y mediante la fractura de los grupos sociales en torno de líneas de nuevas identidades de género (y emocionales).

Voy a dar un ejemplo. En 1998, entrevisté a Eyal, un israelí de 28 años licenciado en ciencias sociales en la Universidad de Tel Aviv y que trabajaba como especialista cultural en una asociación político-cultural con una clara orientación global. Durante la entrevista, Eyal distinguió entre dos tipos de hombres, uno al que llamó el "tipo heroico", que había estado en el ejército, comía comidas nacionales (por ejemplo, el hummus) y no expresaba sus emociones bajo ninguna circunstancia. El segundo tipo, dijo, era el "Nuevo Hombre", tal como lo llamó en hebreo (*Ha Guever Hachadasch*), capaz de "entrar en contacto con sus sentimientos", con lo que denominó "el costado femenino de las cosas". El entrevistado afirmó que todos sus amigos hombres eran "así", como el Hombre Nuevo, y que él no podía

tener otra clase de amigos. Los siguientes extractos de la entrevista delinean el perfil del "Hombre Nuevo":

> ENTREVISTADORA: ¿Cree que usted es típico en este aspecto? ¿O cree que sus opiniones acerca de los hombres y de las emociones son extraños en la sociedad israelí?
> EYAL: No. Soy bastante típico de cierto grupo social, de cierto entorno social.
> ENTREVISTADORA: ¿Qué quiere decir con ello?
> EYAL: Me refiero a que para ser capaz de ingresar a cierto territorio social, para pertenecer a ciertos grupos, la complejidad emocional es una obligación.
> ENTREVISTADORA: ¿Puede señalar un personaje conocido o desconocido que encarnaría para usted esa clase de complejidad emocional?
> EYAL: La película *Annie Hall*. Vi la película unas treinta veces. Fue una película muy formativa para mí y para muchos otros.
> ENTREVISTADORA: Usted dijo antes, en relación con la pertenencia a cierto grupo social, que los hombres –o al menos los hombres que usted conoce– deben tener una cierta manera de expresar sus emociones. ¿Entendí bien?
> EYAL: Absolutamente. Definitivamente. Es parte de los "exámenes de ingreso". Déjeme darle un ejemplo. Mi esposa, Liora, es psicóloga clínica. Tiene una hermana que vive en Jerusalén. Su marido es una suerte de *redneck*.* Viene de un *Moshav* [asentamiento rural]. Y es un *moshavnik* típico. Carece de cualquier tipo de expresividad emocional. No tiene emociones. Y nosotros –los tres: mi esposa, la hermana de mi esposa y yo– nos burlamos de él precisamente por ello, por el hecho de que no tiene sentimientos. Nunca echa de menos nada, nunca extraña nada y nunca está deprimido. No conoce el concepto "estar deprimido". ¿Dónde has visto algo así? De modo que ése es el criterio. Cuando salía con mujeres, si ella no sabía lo que quería decir "estar deprimido" (no me refiero a una gran depresión clínica, sino a una depresión normal), entonces no me interesaba. No era una candidata posible. De ninguna manera.

* El término "redneck", para el que no existe traducción habitual, designa –a menudo peyorativamente– a personas de origen caucásico de bajo nivel socioeconómico que viven en zonas preferentemente rurales del sur de los Estados Unidos. [N. del T.]

En este pasaje puede verse en funcionamiento la globalización cultural: las películas de Woody Allen han sido un poderoso instrumento para la difusión de cierto estilo terapéutico y de una nueva forma de masculinidad. Este estilo de masculinidad está fuertemente asociado con un estilo emocional específico (ansioso, nervioso, consciente de sí mismo, verbal, reflexivo) y se ha difundido mayormente entre las nuevas clases medias. El estilo emocional funciona aquí como señal de membresía en ciertos grupos sociales: educados, occidentales, seculares y tal vez, por encima de todo, no definidos por la nacionalidad, esto es, globales. Ese estilo es asociado con los marcadores cotidianos del gusto, con cómo se viste uno y cómo come. El "Hombre Nuevo" expresa aquí entonces la membresía a un grupo de estatus, pues la competencia emocional marca una forma de distinción social. Dos hombres podrían ser técnicamente miembros del mismo grupo socioeconómico, pero tener sin embargo diferentes habitus emocionales. Si la globalización crea nuevas formas de desigualdad, lo hace desestructurando las identidades de género e introduciendo una cuña entre la vieja y la nueva masculinidad. Podemos sugerir entonces que la terapia es una estructura cultural que media entre la globalización y la estructura de clases a través de la formación de nuevas masculinidades. Volviendo a mi trabajo de campo estadounidense, aunque de manera muy básica y tentativa, analizaré de qué manera la formación de nuevas masculinidades crea nuevas jerarquías emocionales.

LA INTIMIDAD COMO UN BIEN SOCIAL

Gran parte de la sociología del capitalismo, marxista o weberiana, ha sostenido la misma opinión ofrecida por Freud al comienzo de este capítulo: la burguesía puede explotar a los otros en la esfera de la producción, pero al fin y al cabo se descubre a sí misma como víctima de una justicia poética que la despoja de las riquezas emocionales del hombre pobre, pues en el proceso de someter al mundo a la búsqueda desapasionada de la ganancia los burgueses sacrifican en el altar del dios Mamón su bienestar y su capacidad para forjar vínculos significativos y duraderos. Este cliché –en cuyo corazón residen las dicotomías del "mercado" y el "don" y el "interés" y el "sentimiento"– ha prevenido a muchos sociólogos de la necesidad de captar los modos en que el habitus terapéutico puede proporcionar un mejor acceso no sólo al desempeño económico sino también a conceptos tan vagos y mal definidos como el bienestar y la intimidad. ¿Qué pasaría si los bur-

gueses, o su versión postindustrial, se hubieran convertido en los mejores candidatos para el amor y el bienestar, no a pesar, sino debido precisamente al habitus emocional que requieren y utilizan en la esfera económica?

Debido a que la mayor parte de las críticas de la terapia oponen el espíritu terapéutico a un modelo de la virtud cívica o del compromiso político, generalmente han ignorado la cuestión de sus *usos sociales*, su pragmática, razón por la cual han fracasado en la captación del discurso terapéutico que orienta las percepciones, las clasificaciones y los modos de las interacciones sociales hacia la búsqueda de bienes sociales, y más específicamente de bienes emocionales, tales como la intimidad. Muchos afirman que el efecto social más interesante del predominio cultural de la terapia ha sido la creación de nuevas formas de bienes sociales y de nuevas formas de competencia social, con las cuales obtener bienes intangibles tales como la intimidad.

Esta afirmación está basada en la que tal vez es la contribución individual más importante de los estudios académicos feministas, esto es, que la esfera pública (política o económica) no puede ser nuestra única manera de evaluar la "buena sociedad": las relaciones íntimas, la amistad y la paternidad no son escenarios menos importantes –y tal vez son incluso más importantes– para evaluar cuán buena y justa es una sociedad.[53] O, tal como lo dice con otras palabras Andrew Sayer, "las desigualdades de clase involucran no sólo diferencias de riqueza, ingreso y seguridad económica, sino también diferencias en el acceso a circunstancias, prácticas y modos de vida valorados, esto es, 'bienes' en un sentido amplio, y según el reconocimiento o evaluación de aquellos bienes y de quienes los poseen".[54] Esto implica a su vez que para analizar críticamente el impacto del habitus o la estratificación terapéuticos no podemos apoyarnos en un modelo de sociedad basado en bienes económicos definidos de manera tan estrecha. Las relaciones íntimas deberían figurar de manera igualmente relevante en nuestras explicaciones de la conexión entre la cultura y las circunstancias meramente sociales. Esto implica también que mi crítica de los usos sociales de la terapia *no contradice* la propia perspectiva de los actores y los usos de la terapia como un recurso cultural para mejorar sus vidas. Esto es, estoy en condiciones de iluminar nuevas formas de bienes y jerarquías sin ignorar el significado y las metas de los actores cuando utilizan la terapia

53 Véase Susan Moller-Okin, *Justice, gender and the family*, Nueva York, Basic Books, 1989.

54 Andrew Sayer, *The moral significance of class*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 95.

(tal como lo hacen los conceptos tradicionales de "ideología" y "vigilancia") sino tomando estos mismos objetivos y significados como el punto de partida de mi crítica.

Con respecto a esto, sugiero que si vemos la intimidad como *una esfera de significado por derecho propio*, el espíritu terapéutico parece ser un recurso cultural que ayuda a los actores a alcanzar formas de bienestar *en tanto son construidas social e históricamente*. En otras palabras, si consideramos la intimidad como un bien de cierto tipo especial, podemos preguntarnos por las formas sociales y simbólicas que garantizan el acceso a tales esferas del bienestar.

Esta propuesta se opone al paradigma dominante de la sociología de la dominación, que de manera típica aborda varias formas de capital en el contexto de escenarios competitivos y encuentra desconcertante abordar a la familia y la intimidad como bienes por derecho propio. Por ejemplo, la teoría de Bourdieu de la reproducción social aborda a la familia como una institución que en última instancia se encuentra subordinada a la estructura social.[55] En esa teoría, la familia es la institución que inculca las disposiciones tempranas e invisibles que más tarde serán convertidas en elecciones prácticas en los campos competitivos de la lucha social. De todos modos, tal como ha propuesto de manera convincente Michael Walzer, una teoría de la justicia debería explicar (y respetar) los valores de cada esfera de la vida.[56] Michael Rustin trabaja con la misma premisa cuando sugiere que debemos incluir el "bienestar" como una categoría de derecho social. Según Rustin, con la creciente complejidad y variedad de los valores humanos, hay un incremento paralelo en la necesidad del desarrollo personal, que se torna "uno de los objetivos que la gente busca a través de las relaciones de compañerismo y de amistad, a través de la educación y a través del trabajo y de la cultura".[57] Rustin sugiere que el psicoanálisis debería tener su lugar como una "esfera de la justicia", con sus propios criterios de valor, ayudando a la consecución de la propia definición de la buena vida, y a que el desarrollo y la satisfacción psíquicos puedan y deban ser considerados importantes por las instituciones públicas. Con respecto a esto, podemos preguntarnos por la intimidad no sólo como una esfera

55 Bourdieu, *Distinction: A social critique of the judgement of taste*.

56 Michael Walzer, *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*, Oxford, Martin Robertson, 1983 [trad. esp.: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

57 Michael Rustin, *The good society and the inner world: Psychoanalysis, politics and culture*, Nueva York, Verso, 1991.

que sirve a la estructura socioeconómica más amplia, sino también como una esfera de significado y de bienestar por derecho propio. Tendría sentido entonces preguntar si la intimidad está distribuida "con justicia".

Si abordamos la familia y la intimidad como esferas autónomas de significado y acción, podemos analizarlas como instituciones diseñadas para proveer *bienes morales* en los cuales están en juego el contenido de la personalidad y el bienestar.[58] Esto es, si invertimos el modelo de Bourdieu y preguntamos por los modos en que el propio habitus profesional ayuda a alcanzar las formas particulares de la *eudaimonía* (felicidad y bienestar), entonces podemos preguntarnos por los modos en que la intimidad –al igual que otras formas de bienes– es distribuida y asignada. Esto es, creo, lo que tiene en mente Anthony Giddens cuando sugiere que la "política de la vida" (que incluye asuntos tales como la autorrealización, la intimidad y la vida buena en general) reestructura divisiones sociales más viejas:

> De hecho, las divisiones de clase y otros determinantes fundamentales de desigualdad, como los relacionados con el género o con la etnicidad, pueden *definirse* en parte en función de la diferente posibilidad de acceder a las formas de autorrealización y poder de decisión. [...] No se debe olvidar que la modernidad produce *diferencia*, *exclusión* y *marginalización*.[59]

Si Giddens está en lo cierto, entonces debemos preguntarnos por la "mecánica" de la inclusión y la exclusión de tales esferas del bienestar y la intimidad. ¿Cómo se produce la exclusión respecto de bienes (morales) tales como el bienestar y la intimidad? Intentaré argumentar que el lenguaje de la terapia juega un rol importante en la transmisión de esas exclusiones al mediar entre la estructura de clases y las nuevas masculinidades.

El siguiente ejemplo puede ayudarnos a ilustrar qué quiero decir aquí. Natasha es una editora profesional de 32 años que ha hecho un doctorado en literatura inglesa en una universidad estadounidense de primer nivel. En el momento de la entrevista, estaba casada desde hacía cuatro años con un profesor universitario de filosofía, y había estado bajo tratamiento terapéutico, con algunas intermitencias, durante once años.

58 Para un enfoque similar, véase Sayer, *The moral significance of class*.

59 Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and society in the late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 6 [trad. esp.: *Modernidad* e *identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994].

ENTREVISTADORA: ¿Tiene usted emociones negativas?

(Silencio.)

ENTREVISTADORA: No está obligada a contestar si no desea hacerlo.

NATASHA: Bueno, no estoy segura acerca de si debería decirlo.

ENTREVISTADORA: Queda en usted.

NATASHA: Bueno... soy celosa. Soy muy celosa. Y sé de dónde viene. Básicamente viene del hecho de que mi padre dejó a mi madre por otra mujer, y de haber crecido con mi madre que me decía una y otra vez que no debía confiar en los hombres.

ENTREVISTADORA: ¿Esto tiene algún impacto en la relación con su marido?

NATASHA: Sí, claro. Puedo ponerme muy celosa, muy posesiva, y sentirme realmente amenazada por otras mujeres. Como el otro día. Estábamos cenando con unos amigos, y una de mis amigas le preguntó a Larry [su marido] si había ido a la India. Y él dijo que había ido pero que no quería hablar de ello, porque había estado allí con una novia, y sabía que eso me disgustaría. De modo que él no quería hablar de ello, pero ella seguía haciéndole preguntas, hasta que yo le dije: "Mira, no quiere hablar de ello. Estuvo allí con una novia, y eso me pone mal". Larry y yo hemos peleado muchas veces por este tema...

ENTREVISTADORA: ¿Hicieron algo con respecto a ello?

NATASHA: Sí... Hablamos, hablamos durante mucho, mucho tiempo acerca de ello. Los dos somos muy conscientes de nosotros mismos; ambos tenemos mucho interés en el psicoanálisis y la terapia; de modo que hemos hablado mucho, y lo hemos analizado. De modo que fue sólo hablar acerca de ello, entenderlo, y tener que decirme él a mí una y otra vez que me amaba, y que no me dejaría por otra mujer. Y creo que el hecho de que hayamos podido hablar acerca de nuestros sentimientos y entenderlos realmente fue lo que nos permitió superarlo.

Esta pareja muy educada despliega una "competencia emocional" (lo que los psicólogos llamarían inteligencia emocional), esto es, conciencia de sí mismos, capacidad para identificar sus sentimientos, para nombrarlos, hablar acerca de ellos, sentir empatía respecto de la posición del otro y encontrar soluciones a un problema. No es una coincidencia que este hombre y esta mujer desplieguen estas prácticas emocionales y lingüísticas: ambos obtuvieron doctorados en campos en que el lenguaje es crucial para su desempeño profesional y en que la conciencia de uno mismo puede ser convertida en capital simbólico. Estas habilidades se entrelazan estrechamente con el capital cultural. Ambos tienen doctorados en campos en los

que la expresión personal es importante y en los que el cultivo del yo y la autenticidad son recompensados. El lenguaje terapéutico y la inteligencia emocional de esta pareja son recursos culturales "reales", no porque la pareja entienda la naturaleza "real" de sus problemas emocionales, sino porque pueden desplegar un habitus cultural común, en el que el lenguaje es visto como una herramienta para la resolución de problemas y para la expresión del yo interior. Luego, ellos pueden utilizar esta herramienta para otorgar sentido a emociones difíciles y ponerlas a "trabajar" mediante la obtención de una narrativa de la intimidad verbal y la autoayuda, que pueden a su vez compartir y capitalizar para incrementar su intimidad. Claramente, ambos están utilizando un solo habitus, que puede ser traspuesto desde el lugar de trabajo a la esfera de la intimidad y viceversa. Además –y éste es quizás el punto más importante–, tal como se ha analizado en los capítulos anteriores, este habitus desestructura las identidades de género. Tal como se hace evidente en la transcripción de la entrevista, esta mujer y su marido muestran una competencia lingüística y emocional similar; adhieren a modelos emocionales comunes; el hombre no es menos capaz que la mujer de mostrar empatía y cuidado, de pensar de manera reflexiva en sí mismo y en sus emociones y de procesarlas siguiendo un plan general racional.

Así, la inteligencia emocional puede tener efectos positivos reales (de la misma manera que los tiene el coeficiente intelectual), no por sus aspectos inherentemente positivos, sino porque es una forma de competencia emocional que se adapta muy bien a las condiciones de las relaciones íntimas en la modernidad tardía. (En este aspecto, y a diferencia de la competencia cultural de Bourdieu, no es completamente arbitraria.) En la medida en que las mujeres han ingresado al mundo del trabajo, y en la medida en que las normas de igualdad han penetrado progresivamente el matrimonio, el matrimonio se ha individualizado cada vez más, como el punto de encuentro entre dos biografías distintas. Como resultado de ello, la necesidad de una cooperación funcional y de una comunicación entre la pareja se ha incrementado. Además, el ideal terapéutico incrementa el mandato de compartir todas las necesidades y los sentimientos, con el resultado de que la coordinación debe tener lugar tanto en el nivel de las tareas diarias como en el nivel de la expresión verbal y emocional. Es más probable que los hombres con un habitus terapéutico –el Hombre Nuevo– naveguen exitosamente dentro de estas nuevas condiciones. Estas nuevas condiciones y la omnipresencia de la cultura psicológica pueden explicar por qué una encuesta de 2001 en los Estados Unidos indicó que el 80% de las mujeres de entre 20 y 29 años dijeron que tener "un marido que habla

acerca de sus sentimientos" era más importante que "tener uno que lleva una buena vida".[60]

Voy a ilustrar este punto con el caso de Sherwood, otro entrevistado, un gerente de personal de 27 años que explica la naturaleza de su trabajo de esta manera:

> SHERWOOD: En mi trabajo, la comunicación es un tema crítico.
> ENTREVISTADORA: ¿Por qué es un punto crítico?
> SHERWOOD: Operamos con supuestos acerca de las personas y deben ser capaces de comunicarse. Somos más claros acerca de las creencias de la gente, porque, para dar un ejemplo, eh, si yo estoy tomando una decisión en nombre de mi novia, digamos, puedo proyectar en ella lo que pienso que son sus creencias basándome en lo que sé de su pasado. Usted sabe, muchas decisiones erróneas pueden tener lugar precisamente por no entender lo que otra gente puede pensar y no saber cuáles son sus actitudes.

Aquí Sherwood transfiere de manera no problemática el espíritu de la "comunicación" desde el lugar de trabajo a su relación con su novia y viceversa, indicando así que el lenguaje terapéutico y el modelo de la "comunicación" es un habitus que dirige los sentimientos, los pensamientos y la acción tanto en la esfera pública como en la esfera privada, y es transferible de una a la otra. Tal como señala un libro de autoayuda: "Sólo muy recientemente las organizaciones comenzaron a valorar a aquellos empleados que pueden manejar con eficacia a las personas. El mejor lugar para aprender esa habilidad es su relación íntima".[61] De igual modo, las habilidades corporativas pueden colaborar con las relaciones íntimas: "Debido a que el control de la conversación [es decir, la comunicación] es un elemento central para todo lo que hacemos, veremos los beneficios no sólo en nuestra vida laboral sino también en nuestra casa, con nuestra familia y con nuestros amigos en las relaciones sociales".[62] Vemos claramente de qué manera la economía del capitalismo conexionista centrada en la persona,

60 Stephanie Coontz, *Marriage, a history: From obedience to intimacy*, Nueva York, Penguin, 2005, p. 285 [trad. esp.: *Historia del matrimonio: cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, Gedisa, 2006].

61 Judith A. Sellner y James G. Sellner, *Loving for life: Your self-help guide to a successful, intimate relationship*, Vancouver (Columbia Británica), International Self-Counsel Press, 1991, p. 14.

62 Charles J. Margerison, *Conversation control skills for managers*, Londres, Mercury Books, 1987, p. 7.

que requiere un regateo incesante y una incesante construcción del consenso a través de la comunicación, moldea e informa las formas de la competencia emocional utilizadas en los vínculos románticos y domésticos.

Para dar todavía otro ejemplo, luego de que Christian, otro entrevistado –un banquero de inversiones internacionales de 34 años–, me dijera que él habla "mucho con [su] esposa", le pregunté "de qué hablan normalmente". Su respuesta fue muy iluminadora:

> CHRISTIAN: Ella saca el tema, "alguien dijo hoy esto en el trabajo", o "esto pasó hoy en el trabajo, ¿qué opinas?". Y lo útil de esta conversación es que uno tiene otra perspectiva de alguien que no va a... Usted sabe, quizás ella no quiera ir a preguntarle a un colega qué es lo que interpreta acerca de ese comentario, porque es un colega y esa persona no guarda bien los secretos. De modo que ella me puede preguntar a mí, y viceversa.
> ENTREVISTADORA: ¿Y se ayudan el uno al otro a resolver problemas?
> CHRISTIAN: Sí. Todo el tiempo.

La comunicación doméstica satisface aquí una serie de funciones importantes: ayuda a que la esposa de este hombre se desempeñe mejor en el trabajo, pues, tal como sugiere él, esta clase de conversaciones es "útil" en la medida en que ayudan a que uno planifique mejor los movimientos. Además, pueden ayudar a que uno se desempeñe mejor en el trabajo porque pueden ayudar a aliviar las ansiedades y las incertidumbres relacionadas con el propio desempeño en el trabajo. Pero lo que es quizá más interesante es que esta clase de conversación brinda un sentido de continuidad entre el hogar y el lugar de trabajo. Compartir con la pareja las dudas acerca de los movimientos que uno debería hacer para obtener un ascenso, o para descifrar las sugerencias de un gerente críptico, puede ayudar no sólo a ser más estratégico en el trabajo, sino también a ser más íntimo y confiado dentro del marco de una relación doméstica. Resulta claro que aquí la práctica de la "comunicación" es tanto expresiva como instrumental, afectiva y racional.

Así, el espíritu terapéutico ha contribuido a difuminar las fronteras culturales entre la esfera del trabajo y la de la intimidad: hace de las habilidades dialógicas y emocionales elementos centrales para las habilidades de la intimidad que pueden ser capitalizadas en el trabajo, y viceversa: hace de las habilidades en las relaciones humanas utilizadas corrientemente por la gente que trabaja en empresas estadounidenses habilidades que también pueden utilizar con su pareja. Lejos de oponerse la una a la otra, la esfera doméstica y la esfera del trabajo de la clase media están estrechamente conectadas a

través del cultivo de una personalidad reflexiva y comunicativa común que tiende a su vez a difuminar los roles y las identidades de género.[63]

Para ilustrar este punto, voy a citar a Sharon, una profesora de secundaria de 28 años, soltera y licenciada en literatura:

> ENTREVISTADORA: Si conociera a un hombre que va a terapia, ¿eso lo hace más o menos atractivo?
> SHARON: ¡Más! ¡Definitivamente, más atractivo!
> ENTREVISTADORA: ¿Puede decir por qué?
> SHARON: Porque eso significa que está en contacto con su costado femenino. Significa que será conversador, emocional y comprensivo.

La personalidad reflexiva y comunicativa codificada, hecha visible y legitimada por los psicólogos, ha articulado las identidades masculina y femenina en un modelo de personalidad andrógino, común y convergente, utilizado alternativamente en el hogar y en el trabajo.

El ejemplo final es el de Paul, un administrador de empresas de 33 años que trabaja como director de marketing:

> ENTREVISTADORA: ¿Hay cosas que lo hacen enojar?
> PAUL: Bueno, he aquí otra pieza del rompecabezas. También tuve algunos problemas de depresión, el último problema serio fue cuando tenía 20 y, oh, simplemente... ataques debilitadores de humor negro y ser incapaz de hacer las cosas y entonces sentirme frustrado por ser incapaz de hacer las cosas.
> ENTREVISTADORA: ¿Cómo superó la depresión?
> PAUL: Empecé sintiéndome mal. Empecé a sentirme deprimido y a..., a dormir mucho. Todo el tiempo estaba durmiendo. Tenía una ansiedad constante. No podía hacer mi trabajo escolar. Me aparté de la mayoría de mis amigos. Y... todo terminó una noche, en que fui capaz de, tuve una demoledora, eh, una sesión realmente demoledora una noche con mi familia, en que les dije todo lo que me estaba pasando.

63 Con esto no quiero decir que no hay muchas diferencias importantes entre el yo corporativo y el yo doméstico (la más notable de las cuales es el hecho de que el yo corporativo utiliza muchas más máscaras que su homólogo doméstico). Pero el hecho de que el yo corporativo se enmascare conscientemente es el equivalente del ideal de la revelación del yo en la esfera privada, pues la "revelación del yo" y el "disfraz" pertenecen al mismo código binario de la personalidad, concebido en términos de autenticidad. Además, este yo –ya enmascarado, ya revelado– debe afrontar de la misma manera la pregunta de cómo vivir con otro.

ENTREVISTADORA: No lo sabían.
PAUL: Bueno, sabían que me estaba pasando algo, pero nunca había hablado realmente con ellos. De modo que hablé con ellos, y eso fue muy bueno para ser capaz de reconocer que algo estaba pasando, y entonces pude hacer algunos cambios sutiles en mi orientación en la escuela.
ENTREVISTADORA: Hablar con su familia tuvo este efecto.
PAUL: Bueno, fue una oportunidad para articular lo que me estaba pasando, algo que no había hecho realmente hasta ese punto. Y cuando pude articularlo comencé a entenderlo. Y también la naturaleza de la depresión fue que sentí que había algo que estaba mal en mí y que todo el mundo lo percibía porque yo me sentía una especie de paria. De modo que para ser capaz de hablar de todo esto con mi familia y que ellos no hicieran otra cosa que expresar su amor y su apoyo fue un modo importante para mí de entender que, bien, que eso era algo de lo que tenía que ocuparme pero que no tenía realmente relación conmigo.
ENTREVISTADORA: ¿Puede recordar dónde tuvo lugar la conversación?
PAUL: Recuerdo que estaba sentado en la cocina con mi padre y con mi hermana, y ellos... No recuerdo exactamente, pero mi recuerdo es que ellos simplemente me demostraron su amor y eso fue muy cálido... Al hablar con alguien en quien confío y que yo sentía que me entendía, al hablar de algo que me está alterando, eso me permite articularlo [inaudible] tanto más importante que escuchar lo que ellos tenían que decir en respuesta a ello, tratando de hablarle a alguien y de describir qué es lo que estoy sintiendo, siento que eso es crítico, porque entonces esa comprensión te lleva en la dirección de "Bueno, qué puedo hacer para ocuparme de eso ahora". Porque típicamente la gente en la que confío y a la que amo vendrá y me dirá: "Entiendo lo que te pasa y está bien y te amo, y no hay nada malo en ti".
ENTREVISTADORA: ¿Está diciendo que lo que tuvo impacto en usted fue el sentimiento de ser amado y comprendido?
PAUL: Bien, de modo que... ahora estoy pensando en términos de ejemplos recientes, de modo que en términos de estar con mi novia... Ha habido veces en que las cosas no funcionaban entre nosotros, cuando ella estaba ofendida o cuando no nos estábamos comunicando, y yo generalmente quería hablar... Tengo un amigo en San Francisco, o hablo con mi madre o con mi hermana, y cuando describo lo que me altera entre nosotros lo hago hablando acerca de ello, así, ante todo, puedo entenderlo cuando se lo formulo a uno de ellos, y así puedo entenderme

> a mí mismo. Si estoy en lo cierto, usted sabe, puedo poner una estructura alrededor de ello, y la respuesta típica es: tú sabes, te amo, o algo así. Es posible que mi novia, Lisa, no me lo diga, pero eso es lo que ella expresa. Y con sólo saber que hay gente que me apoya puedo sentirme más fuerte.

Aunque proviene de una familia de clase media alta, la depresión bien podría haber causado que este entrevistado abandonara el colegio y que su vida ingresara en una espiral de movilidad descendente. Su familia mostró una capacidad para responder a sus dificultades a través de muestras de apoyo y de conversación. No importa si él entendió realmente la naturaleza "verdadera" y "real" y la causa de su dolor. Lo que importa es que pudo superar sus dificultades, no porque cambiara algo en su entorno objetivo, o porque descubriera la causa real y verdadera de su depresión, sino porque tenía a mano un modelo de la personalidad terapéutica en la que el yo valora la capacidad de comprenderse a sí mismo y de revelarles emociones difíciles a los otros a través de la comunicación, e incluso más críticamente porque su entorno social compartía el mismo habitus. Este hombre y su familia pudieron crear un apoyo social a través de un habitus terapéutico lingüístico y emocional (basado en la clase), ilustrando así el punto de Freud acerca de la hija del propietario: las estrategias emocionales pueden ser cruciales en la movilidad ascendente o descendente, pero es claro que aquí la perspectiva terapéutica juega un rol crucial en el modo de moldear esas estrategias emocionales.

Quiero subrayar un punto todavía más importante. Tal como sugieren estas entrevistas, en su utilización de los marcos culturales terapéuticos los hombres de clase media y media alta pueden tener acceso a una nueva forma de masculinidad más compatible con los modelos "femeninos" de la personalidad. Esta nueva forma de masculinidad se está volviendo cada vez más dominante, pues el espíritu terapéutico reinante la considera la única forma saludable de masculinidad. Tal como sostiene Frank Furedi, la masculinidad hegemónica –silenciosa, fuerte, con confianza en sí misma, no emocional– es ahora patologizada, mientras que la masculinidad femenina es claramente preferida (es decir, pensada como más saludable) por los trabajadores de la salud mental:

> Según la jerarquía emocionalmente correcta de la conducta virtuosa, las mujeres femeninas están en el nivel más alto. Los hombres femeninos ocupan el segundo lugar, superando a las mujeres masculinas. Y, por supuesto, los hombres masculinos, los machos, se encuentran en el

> último lugar. La jerarquía informa acerca de la actitud de muchos profesionales de la salud.[64]

Mi hipótesis ha sido que esta jerarquía refleja también una jerarquía social de las formas de la masculinidad, pues es mucho más probable que los hombres no machos hayan recibido educación universitaria y que estén involucrados en tipos de trabajo orientados a la manipulación del conocimiento y de los símbolos culturales. De hecho, tal como señaló Maureen Dowd –columnista del *New York Times* y observadora astuta de las diferencias entre hombres y mujeres–, "ahora, para ganar, los hombres deben feminizarse".[65] Esto se torna más claro cuando comparamos las entrevistas ya analizadas con la que le hice a George, un trabajador afroamericano de 56 años, empleado como conserje en Chicago:

> GEORGE: Estuve casado hace pocos años y tenía un hijastro que estaba aprendiendo que sería hijo único, y su madre era completamente diferente a mi madre... Comparada con la manera como era mi primera esposa para criar a los hijos. Quiero decir que ella le dejaba hacer un montón de cosas diferentes que yo no aprobaba, como... Hablar por teléfono toda la noche, de modo que después de ocho años con ella a mí ya no me importaba el teléfono, ya sabe, porque sonaba toda la noche. Yo ya no creo en eso.
> ENTREVISTADORA: ¿El teléfono le molestaba?
> GEORGE: Oh, sí, sí.
> ENTREVISTADORA: ¿Y usted le dijo?
> GEORGE: Oh, sí. Sí. Se lo dije a él y a ella.
> ENTREVISTADORA: ¿Qué le dijo a ella?
> GEORGE: Bueno, no lo sé. Bueno tengo un... Tengo un... un.. A veces puedo ser un poco malo. Se lo dije más de una vez. Y en ocho años en que estuvimos juntos siempre tuvimos problemas con el teléfono, que sonaba toda la noche, y después, cuando el chico creció, porque cuando lo conocí tenía 15 años... Nos separamos hace dos años... Él ya era un hombre.
> ENTREVISTADORA: ¿Usted se separó de su esposa?
> GEORGE: Bueno, nos separamos. Yo... yo... yo soy el que... de modo que... en ese proceso... ésa fue una de las razones por la que nos separamos.

64 Frank Furedi, *Therapy culture: Cultivating vulnerability in an uncertain age*, Nueva York, Routledge, 2004, p. 35.

65 Dowd, *Are men necessary?*, p. 76.

Y ella, por supuesto, era alguien que pensaba que no podía hacer nada mal, y... Y así él siempre obtenía un montón de cosas cuando sólo era un niño. Quiero decir que es un poco peligroso cuando uno conoce a las mujeres hoy en día, que tienen hijos adolescentes en su casa. ¿Entiende lo que quiero decir? Quiero decir, tengo muchos amigos que tienen relaciones con mujeres que tienen hijos adolescentes, y es una complicación.

ENTREVISTADORA: ¿Su matrimonio fracasó por eso?

GEORGE: Bueno, bueno, bueno, no fue todo por su culpa. Fue parte del problema.

ENTREVISTADORA: ¿Tenían discusiones?

GEORGE: Sí, claro. Seguro, yo le gritaba. Y le gritaba a ella. Uno no puede con todo, pero... pero... también, como ya dije, puedo gritar un poco, pero al final ya me saqué la bronca y sigo con mis cosas. Yo no guardo rencor con nadie.

Odio irme a dormir... Odio despertarme a la mañana... Odio despertarme a la mañana enojado con mi mujer. Me gusta arreglar las cosas antes de ir a dormir, ¿sabe a qué me refiero? Podemos estar peleando todo el día, pero yo trato de evitar el rencor. También es lindo amigarse, usted sabe, después de pelearse, amigarse otra vez.

ENTREVISTADORA: ¿Cómo se amiga?

GEORGE: Bueno, de diferentes maneras... Siempre es lindo tener una buena compañera sexual. Eso siempre es lindo. Yo lo disfruto más después de una pelea...

[Más adelante en la entrevista] Y la segunda [esposa]..., ella me dejó... No la abandoné a ella. Dije que la abandoné, pero no la abandoné. Ella me abandonó a mí. Volví a casa una mañana después del trabajo, a las 2:00 de la mañana, y ella se había llevado un montón de cosas que no correspondían y no me dijo nada. Vea, yo le habría dicho...

ENTREVISTADORA: ¿Y no le dijo nada antes que indicara que podía irse?

GEORGE: No. No.

ENTREVISTADORA: ¿Cómo explica usted que se haya ido?

GEORGE: Se fue. Y no me dijo nada. Eso es todo lo que puedo pensar. [Más adelante] Y se fue... Después de mi sorpresa inicial... Y no era la sorpresa por que ella se fuera, era... Era la sorpresa por lo que había hecho. Eso es lo que más me hizo enojar.

ENTREVISTADORA: ¿Qué es lo que ella había hecho?

GEORGE: Bueno, usted sabe... Me refiero a la manera como lo hizo, no vino y se sentó conmigo a hablar. Me podría haber dicho algo. Yo me hubiera sentido mejor si ella me hubiera dicho... Si ella me dice: “Bien...

Bien, George, no estoy satisfecha con la situación y me voy a ir". Me hubiera gustado que viniera y me lo dijera. Porque ésa es la manera como... Le dije muchas veces que no estaba satisfecho, y, y... Bueno, usted sabe... [Silencio]
ENTREVISTADORA: ¿Y cómo se lo dijo?
GEORGE: No lo sé. No lo sé. [Silencio]
ENTREVISTADORA: ¿Y qué es lo difícil de que se haya ido sin decírselo?
GEORGE: Me hace sentir que puedo confiar en muy pocas mujeres o confiar en nadie, porque una vez que uno duerme con alguien todas las noches y de repente vuelve a su casa... Es un sentimiento horrible. "Dejo que entres en mi casa y luego asuelas mis 60 años en este planeta". Irse como lo hizo ella... Es como volver del trabajo y ver que alguien ha entrado en la casa y se ha llevado muchas cosas. Es algo para lo que trabajé mucho, ¿entiende? Es un sentimiento devastador. Usted sabe. Cuando fui al hospital y me dijeron que mi [primera] esposa había muerto en un accidente de tránsito... ésos fueron los dos golpes más grandes que recibí en la vida.

Este hombre de la clase trabajadora ejemplifica de manera dramática el hecho de que el matrimonio en la clase trabajadora contiene un potencial para el caos, no sólo por las dificultades objetivas a las que están sujetas incesantemente las vidas de los miembros de la clase trabajadora, sino también porque los hombres y las mujeres de la clase trabajadora no tienen un lenguaje claro en común con el que organizar sus yoes privados y articular un proyecto común para dos biografías diferentes. Es necesario advertir que este hombre menciona que con frecuencia se gritaban el uno al otro y que resolvían sus conflictos manteniendo relaciones sexuales, dos modos de acción opuestos al evangelio terapéutico de la comunicación verbal. Esto es, carecían de un recurso cultural común que les fuera útil en el marco de la vida cotidiana para manejar su relación y sus conflictos. Este hombre de la clase trabajadora fue abandonado a la experiencia de un sufrimiento tanto más intolerable en tanto carecía de significado, pues él carecía de un marco interpretativo para explicarlo. El hombre no tenía una narrativa lista para darle significado a este hecho, ni tampoco podía ponerse a "trabajar" en pos de una meta psicológica que le permitiera procesarlo, integrarlo y superarlo.

Las personas de la clase trabajadora a las que otros entrevistadores o yo entrevistamos se quejan, mucho más que sus homólogos de clase media, del silencio, de las dificultades para comunicarse y para mantener relaciones satisfactorias. Las habilidades y el habitus lingüísticos y emocionales

terapéuticos están ausentes de las vidas de las clases trabajadoras porque tienen menos valor en el lugar de trabajo del hombre de clase trabajadora. Tal como lo ha mostrado el sociólogo británico Paul Willis en su estudio etnográfico de la planta de fábrica, el trabajo manual moviliza un espíritu de la valentía, la fuerza y la desconfianza respecto de las palabras.[66] Las habilidades para las relaciones humanas, la habilidad para prestar atención a las propias emociones y a negociar con los otros, tienen poca relevancia en el dominio laboral del hombre de clase trabajadora. A diferencia de los hombres de clase media, cuya constitución emocional juega un rol importante en su desempeño laboral, es más probable que los hombres de clase trabajadora se ajusten a los modelos de la masculinidad hegemónica. Más ampliamente, estas diferencias reflejan las que se dan entre el individualismo de la clase trabajadora y el individualismo de la clase media, en la medida en que el primero puede ser descrito como "áspero" o "duro" y el segundo como "blando" y "psicológico".[67] El individualismo de los hombres y las mujeres de clase trabajadora se caracteriza por las narrativas de lucha contra la adversidad; es un individualismo áspero que enfatiza la desconfianza, la dureza y la fuerza física. En contraste con ello, el individualismo de las clases media y media alta puede ser caracterizado como un "individualismo blando psicologizado", que enfatiza un sentido de singularidad, de individualidad y de confianza en uno mismo así como las emociones, las necesidades y los deseos del yo psicológico. Estas diferencias deberían ser vistas como desigualdades en las posibilidades de tener acceso a las formas corrientes del bienestar.

Citando al sociólogo Frank Furstenberg, la historiadora Stephanie Coontz sugiere que "es como si el matrimonio se hubiera convertido en un artículo de consumo de lujo, disponible sólo para aquellos que poseen los medios para obtenerlo".[68] Furstenberg y Coontz pueden haber querido significar "medios materiales", pero claramente, también, el matrimonio es un artículo de lujo porque exige medios *culturales* para "obtenerlo".

66 Paul E. Willis, *Learning to labour: How working class kids get working class jobs*, Farnborough, Saxon House, 1977 [trad. esp.: *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal, 1988].

67 Adrie Suzanne Kusserow, "De-homogenizing American individualism: Socializing hard and soft individualism in Manhattan and Queens", en *Ethos* 27, 1999, pp. 210-234, citado en Richard Harvey Brown, *Culture, capitalism, and democracy in the New America*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 169.

68 Coontz, *Marriage, a history: From obedience to intimacy*, p. 289.

CONCLUSIÓN

Un último ejemplo resumirá la discusión precedente. En un artículo que intenta explicar por qué los hombres y las mujeres negros se casan entre sí mucho menos que los hombres y las mujeres blancos, los autores –dos sociólogos especializados en la familia afroamericana– localizan uno de los posibles orígenes del problema en lo que llaman "la pose fría del hombre negro". En sus propias palabras:

> Este término designa la capacidad para presentarse como carentes de emociones y de miedos y distantes, y funciona tanto para preservar el orgullo, la dignidad y el respeto del hombre negro como para expresar la amargura, el enojo y la desconfianza respecto del resto de la sociedad. Aun cuando esta conducta puede ser funcional para proteger a los hombres negros del dolor de vivir en una sociedad opresiva, [...] puede ser disfuncional en las relaciones con las mujeres negras, pero también con otros hombres, negros y blancos.[69]

La pose fría ilustra el punto señalado anteriormente, esto es, que nuestras respuestas emocionales son a menudo respuestas indirectas a situaciones que presentan requisitos contradictorios (la contradicción, aquí, reside en mantener la propia dignidad y necesitar expresar la furia). También ilustra que aquello que es adaptativo para protegerse a uno mismo de una sociedad injusta puede ser no adaptativo para encontrar una pareja, y que uno de los lugares sociales en los que la desigualdad puede ser visible es la esfera de la intimidad, o la capacidad para establecer vínculos duraderos basados en la confianza. Por último, si fuera necesario medir a estos hombres según escalas de inteligencia emocional, introduciríamos otra dimensión en la cual sin duda los resultados serían pobres. Utilizar la inteligencia emocional como un dispositivo de clasificación categorizaría a los hombres negros con la "pose fría" como emocionalmente poco inteligentes e ineptos. De allí que en los hechos la noción de inteligencia emocional puede profundizar la exclusión de los hombres de clase trabajadora, al ofrecer otra medida de su incompetencia social. Al utilizar y adoptar la noción de inteligencia emocional, estamos definiendo de hecho como "competencia" algo que nuestras instituciones ya han definido como com-

69 Lynda Dickson, "The future of marriage and family in Black America", en *Journal of Black Studies*, N° 23, junio de 1993, p. 481.

petencia, y estamos reafirmando los privilegios sociales de aquellos que ya son privilegiados.

De todos modos, la noción de inteligencia o competencia emocional puede señalar también que la identidad social de los privilegiados ha cambiado sutilmente, pero de manera importante: en la nueva economía emocional, las mujeres juegan un rol más significativo que el que se les ha asignado tradicionalmente. En el capitalismo conexionista, las mujeres están equipadas con habilidades y formas de capital que les permiten jugar juegos diferentes y nuevos en el campo social. Tal como el mismo Marx sugirió, a su manera inconscientemente profética, a medida que el desarrollo de la industria moderna lleva a que el trabajo manual requiera menos habilidad y fuerza, es mayor la proporción en que el trabajo de la mujer desplaza al del hombre.[70] El punto aquí no es negar las jerarquías y las distribuciones de poder masculinas de hoy, sino más bien sugerir que, cada vez con mayor intensidad, es más probable que la categoría cultural de las emociones complejice nuestros modelos tradicionales de jerarquía social. El giro general hacia la androginia emocional descrito a lo largo de este libro señala el hecho de que las mujeres pueden competir en los mercados sociales con habilidades emocionales, y que pueden tener acceso a formas de bienes que han sido explicadas por la sociología tradicional (masculina) de la estratificación. De hecho, las personas han sido tradicionalmente clasificadas y estratificadas por su acceso a bienes tales como el dinero y el prestigio. Pero, desde el punto de vista de la sociología de la emoción, podemos decir también que las personas tienen acceso desigual a los bienes que producen *eudaimonía*, bienes intangibles que permiten la buena vida, la capacidad de dar y recibir lo que Axel Honneth llama "reconocimiento", que es la piedra basal de una pertenencia exitosa a las comunidades sociales.[71] Una de las tareas urgentes que le esperan a la sociología del género y la emoción será la de explorar la posición diferencial de hombres y mujeres frente a los bienes que producen *eudaimonía* de modo de desentrañar las nuevas formas de la desigualdad.

70 Véase el epígrafe de este capítulo en p. 251.

71 Axel Honneth, *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*, trad. de Joel Anderson, Cambridge, MIT Press, 1996 [trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997].

7
Conclusión: El pragmatismo institucional en el estudio de la cultura

> "Al igual que en muchos otros dominios, no es fácil determinar cuál es la causa y cuál es la consecuencia. ¿Acaso la *kapia* [el medio del puente] hizo de los habitantes de la ciudad lo que son, o –por el contrario– ésta fue concebida siguiendo la mentalidad y las ideas de aquéllos, y construida de modo de responder a sus necesidades y a sus hábitos?"
> **Ivo Andrić** *

Las búsquedas intelectuales han tenido a menudo su origen en preguntas que nos perturban en la vida personal. Al igual que otras personas, he sido testigo de los éxitos a menudo palpables de la terapia. Pero aun así, cuando me he topado con "lo terapéutico" en libros, en giros del habla y en la literatura de autoayuda popular a menudo me llamó la atención la banalidad de un lenguaje que curiosamente ha aplanado nuestra imaginación y nuestra experiencia emocional. Tal como se ha expuesto en este libro, el éxito de un idioma cultural tan omnipresente como lo es el de la terapia necesita ser explicado en términos que no se deduzcan de una normativa y una visión política a priori del lazo social. En lugar de ello, espero haber logrado sacar a la luz algunos procesos culturales y políticos importantes trabajando a través del terreno enmarañado de la sociología de la cultura y la sociología de las emociones.

De hecho, el discurso terapéutico ha sido el conducto para algunas de las principales transformaciones sociales que atravesaron el siglo XX, y quizá

* El epígrafe es de Ivo Andrić, *Le pont sur la Drina*, París, Livre de Poche, 1999, p. 17 [la traducción corresponde a la edición en español: *Un puente sobre el Drina*, Madrid, Debate, 1996, p. 13].

más especialmente la segunda mitad de ese siglo. La primera es la codificación cultural de las normas lingüísticas y emocionales del lugar de trabajo y de la familia modernos. Históricamente, los psicólogos han sido los grandes codificadores de las esferas gemelas del trabajo y la familia, estipulando y categorizando los rituales de interacción, las reglas de la conducta emocional y los modelos de interacciones verbales en estas dos esferas. Pero el lenguaje de la terapia también ha remodelado los límites culturales que separan y regulan las esferas pública y privada, lo masculino y lo femenino, haciendo de la autenticidad privada una narrativa a ser narrada y consumida de manera pública. Al inculcar en el yo privado las técnicas y los lenguajes que convirtieron la privacidad en una representación pública, la psicología ha desdibujado las diferencias entre las culturas emocionales de los dos géneros, y lo ha hecho de dos maneras: ha convertido la "comunicación" verbal y emocional en un componente central de una sociabilidad sin orientación de género, y ha colocado el sufrimiento psíquico en el centro de la representación moderna del yo. El resultado de esta codificación ha sido la convergencia creciente de los modelos y el lenguaje culturales que dominan en la familia y en el lugar de trabajo, lo que, por un lado, ha hecho a la personalidad más racional y estratégica, y por otro lado más centrada en las emociones. Esto implica que los intereses y las emociones no son ni categorías ontológicas ni categorías dicotómicas para entender el yo; más bien, mi análisis muestra que ambos han sido vigorosamente codificados en el yo por los psicólogos de manera simultánea. Las teorías de la administración, que han jugado un rol importante en la conformación de las concepciones del liderazgo, han colocado los sentimientos, las relaciones interpersonales *y* el interés propio en el centro mismo del lenguaje económico de la productividad y la eficiencia; de manera inversa, a través de la influencia y la mediación del feminismo, la psicología ha injertado formas de discurso utilitaristas y procedimentales en las relaciones íntimas. La emocionalización de la conducta económica y la racionalización de las relaciones íntimas han engendrado una forma de la personalidad en la que el interés propio estratégico y la reflexividad emocional están estrechamente interconectados. El modelo cultural que mejor sintetizó los constituyentes estratégicos y emocionales de la personalidad psicológica mediante la provisión de nuevos modelos de sociabilidad es el modelo de la comunicación, que ha marcado el surgimiento de una de las más importantes epistemes y formas de la sociabilidad del siglo XX. El ideal terapéutico de la comunicación tiene como objetivo inculcar el control emocional, un punto de vista "neutral", y la capacidad de escuchar e identificarse con los otros y de llevar adelante relaciones que sigan procedimientos de discurso justos.

Este modelo señala a su vez la convergencia creciente de las identidades de género masculina y femenina hacia una identidad andrógina, tanto en el lugar de trabajo como en las relaciones íntimas. En la era terapéutica, los hombres y las mujeres son llamados a reconciliar los atributos "masculinos" de la reafirmación con la capacidad "femenina" de controlar las relaciones y las emociones. La cultura intensamente emocional promovida por la psicología ha desestructurado y desorganizado las identidades de género tradicionales, abriendo una variedad más grande de modelos culturales para la formación del género y, de manera todavía más sutil, privilegiando la autenticidad y el punto de vista de la mujer. Esta desestructuración ha tenido a su vez consecuencias para las clasificaciones y las prácticas que están en el corazón del mecanismo de reproducción social. El discurso terapéutico ha contribuido enormemente al surgimiento de nuevas formas de desigualdad por lo menos de dos maneras: autoriza nuevas formas de competencia dentro del lugar de trabajo y estructura el acceso diferencial a lo que yo llamo "bienes morales". Los bienes morales conciernen a aquellas esferas no competitivas de la justicia (la familia, la amistad, el amor) en las cuales se ponen en juego bienes intangibles (tales como el bienestar). La competencia emocional podría ser así una nueva forma de capital para acceder a los bienes sociales tanto en el lugar de trabajo como en la esfera de las relaciones íntimas.

El análisis expuesto en este libro ofrece un modelo implícito para el estudio de la cultura y del cambio cultural. La metáfora de un mapa puede capturar el modelo conceptual que subyace al modo en que funciona la cultura. Un mapa, al igual que la cultura, no "refleja" ni "describe" un paisaje; más bien, lo cartografía mediante la utilización de códigos y símbolos que representan la realidad social de maneras estilizadas (por ejemplo, con metáforas, narrativas, modelos prescriptivos), y ayuda a orientarse en él. Los signos y los símbolos estilizados de los mapas son una ayuda para realizar distinciones generales, por ejemplo entre diferentes tipos de paisajes (agua, montaña o valle), y brindan un sentido general de dirección, hacia dónde debería uno moverse, y –quizá de modo más crucial– cómo debería hacerlo (esto es, por qué camino). Un mapa cultural es entonces aquello que utilizamos para orientarnos tanto en terrenos cartografiados como en terrenos no cartografiados. La cultura nos ayuda a obtener un sentido de las principales "líneas de fuerza" de un paisaje social, y nos permite orientarnos en él, esto es, obtener un sentido de los diferentes "senderos" disponibles para nosotros y elegir –a través de un cálculo o de la mera familiaridad con el terreno– cómo marchar desde un punto

hasta otro.[1] Así, la cultura no sólo nos brinda un sentido respecto de cómo el propio mundo social es constituido sino también las herramientas cognitivas y prácticas con las cuales uno se orienta a sí mismo, esto es, las herramientas con las cuales elegir entre diferentes rutas posibles, mantenerse en el curso emprendido y ayudar a resolver los problemas en la medida en que van surgiendo. Mi argumento principal ha sido que la terapia se ha convertido en la *lingua franca* de la nueva clase de los servicios en la mayoría de los países con economías capitalistas avanzadas, porque brinda el juego de herramientas para que los yoes desorganizados puedan manejar las conductas de sus vidas en las organizaciones sociopolíticas contemporáneas.

Pero la metáfora del mapa va un paso más allá: una vez creados y puestos a disposición para su uso, los mapas modifican los modos en que la gente se mueve en el espacio y –en última instancia– en el territorio originalmente cartografiado por el mapa. Al igual que los mapas geográficos, los mapas culturales orientan al yo dentro del intrincado terreno de las relaciones sociales, que a su vez son transformadas por las prácticas sociales que ellos mismos han ayudado a orientar y organizar. Tal como escribe en otro contexto Marshall Sahlins, "los hechos son ordenados por la cultura, [...] [y] en ese proceso la cultura es reordenada".[2] La historia narrada en este libro no es sólo la del trazado progresivo de un nuevo mapa provisto por el lenguaje de la psicología, sino también la historia de cómo ese mapa modificó las relaciones sociales. Los contornos de este nuevo mapa comenzaron a ser trazados con el surgimiento del psicoanálisis y de la empresa freudiana; el carisma de Freud fue el impulso que explica la velocidad inicial y la fuerza de las redes sociales que ayudaron a difundir el psicoanálisis. La contribución más distintiva de Freud a la cultura estadounidense ha sido la de formular un lenguaje y proporcionar marcos de significado que colocaron la vida diaria, la salud mental y la normalidad en el centro mismo de la identidad de los hombres y las mujeres modernos. La disciplina incipiente del psicoanálisis se apoderó rápidamente de la cultura estadounidense porque ofrecía recetas, planes de acción, metáforas y patrones narrativos que ayudaron a los hombres y a las mujeres modernos a arreglárselas con la complejidad creciente y la incertidumbre normativa de las vidas modernas, más notablemente en el lugar de trabajo y en la familia.

1 Véase Ann Swidler, *Talk of love: How culture matters*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

2 Marshall Sahlins, *Historical metaphors and mythical realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981, p. 8.

Las metáforas y las narrativas de Freud podían ser usadas de manera pragmática, esto es, como una manera de resolver problemas prácticos en la vida cotidiana. Mientras que el significado moldea la acción, no todos los significados son iguales en su capacidad para acotar los marcos interpretativos de las personas y ayudarlas a navegar en su entorno social. Para que los significados sean duraderos, deben estar en consonancia con los patrones culturales existentes, reclutar al yo de manera muy vigorosa y ser simultáneamente institucionalizados y utilizados como un símbolo práctico de valor en la vida cotidiana. Denomino este abordaje a la cultura "pragmatismo institucional", tal como es ilustrado por los tres objetivos principales con los que espero haber cumplido en este libro. Mi primer objetivo ha sido documentar la emergencia de una nueva estructura cultural. Mientras que los sociólogos de la cultura asumen tradicionalmente la presencia de una estructura como un organizador invisible pero poderoso de la acción, yo me he preguntado en cambio *cómo* fue que se constituyó esta estructura cultural. Tal como he documentado a lo largo del libro, el cuerpo de conocimientos de la psicología penetró rápidamente las instituciones centrales de la sociedad estadounidense (el ejército, la familia, el Estado, los medios de comunicación masiva y la sociedad civil). Esta saturación de la psicología en la sociedad estadounidense no fue producto de una acción concertada; más bien, fue producto de lógicas diferentes, *asimétricas* y *un tanto autónomas* que funcionaron en cada campo en el que la psicología fue incorporada. Era natural que un cuerpo de conocimientos que aseguraba ayudar a controlar y predecir "el factor humano" fuese propugnado y utilizado por las empresas que buscaban nuevos modos de gobernar a los trabajadores. Además, debido a que la legitimidad estatal derivaba principalmente de su capacidad de asegurar el bienestar de los ciudadanos, el Estado estaba ansioso por adoptar un cuerpo de conocimientos cuyo propósito era aliviar el sufrimiento humano y contribuir a la salud mental general. Por último, y debido a que la familia se había convertido en una unidad social emocional, y debido a que los roles de los hombres y de las mujeres en esa esfera se habían democratizado cada vez más, la psicología jugó un rol importante al ofrecer modelos para ayudar a superar el carácter cada vez más conflictivo del matrimonio moderno. En medio de las instituciones de gran escala que adoptaron la psicología como su principal discurso legitimador y la microrrepresentación del yo, las industrias mediáticas han jugado un rol esencial en la codificación, la legitimación y la diseminación de la visión del mundo de la psicología y en la provisión de una plataforma para la representación del yo terapéutico. Los medios fueron cruciales en tanto mediaron entre

un grupo de expertos profesionales por un lado y el público por el otro (un público construido simultáneamente por pacientes y consumidores). Entre las instituciones y la sociedad civil, entre los significados institucionales y la vida cotidiana, las industrias mediáticas han establecido su presencia dominante, y tienen una importancia central para explicar la emergencia, la codificación y la difusión de la estructura cultural psicológica. En otras palabras, los cuatro emplazamientos institucionales más poderosos de la sociedad estadounidense –la empresa, la familia, los medios masivos y el Estado– adoptaron la psicología y la convirtieron en un rasgo central de la identidad moderna a través de diferentes dinámicas institucionales y culturales. Así, el segundo objetivo con el que espero haber cumplido en este libro es el de mostrar que, así como el historiador debe explicar distintos tipos de temporalidades,[3] el sociólogo de la cultura debe exponer la dinámica institucional asimétrica que hay detrás de lo que pueden parecer procesos culturales homogéneos. Incluso si, siguiendo a Max Weber, podemos hablar de un amplio proceso de racionalización que atraviesa las instituciones modernas, este proceso adopta diferentes formas y caminos en diferentes esferas institucionales.

Pero –y ésta es la tercera contribución que, espero, este libro ha efectuado– el modelo institucional asimétrico no puede explicar por sí solo la fuerza y la tenacidad con que la psicología asió la vida cotidiana. La psicología fue propugnada de manera entusiasta por los actores no expertos porque "funcionaba", esto es, porque ofrecía herramientas y tecnologías para manejar los problemas que asolaban a los hombres y a las mujeres modernos, tales como la incertidumbre generada por las incipientes normas y reglas democráticas en el lugar de trabajo y en la familia, la multiplicidad de los roles sociales asumidos por hombres y mujeres, y la complejidad de una cultura acechada por imperativos normativos contradictorios. El yo se ha convertido en el emplazamiento principal para el manejo de las contradicciones de la modernidad, y la psicología ha ofrecido técnicas para manejar esas contradicciones. En otras palabras, la psicología trata menos acerca de la "vigilancia" o el "biopoder" que acerca de cómo contener y manejar las contradicciones de la personalidad moderna. Puesto que, al democratizarse, tanto el lugar de trabajo como la familia se tornaron más "caóticos", esto es, fueron dotados de una estructura normativa en la que el yo debía representar muchas más tareas contradictorias para controlar las relaciones

3 Véase William H. Sewell, *The logics of history: Social theory and social transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 10-12.

sociales: tornarse independiente, pero atento a las necesidades de otros; manejar las relaciones de manera muy racional, pero estar muy concentrado en las emociones propias y las de otros; ser un individuo único, pero cooperar constantemente con los otros. La psicología jugó un rol crucial en la provisión de modelos dialógicos de interacción, que presumiblemente podían manejar estas tensiones dentro del lugar de trabajo y en la familia. Estos modelos dialógicos se tornaron más eficientes en la medida en que no sólo eran una serie de temas y prescripciones culturales sino también una narrativa con la cual representar el yo en una variedad de plataformas culturales y sociales, tales como sesiones terapéuticas, *talk shows* televisivos, grupos de apoyo y una amplia gama de talleres con fines de lucro dirigidos a adaptar mejor al yo a su entorno, y a tornarlo más funcional en él. El pragmatismo institucional se dirige así a explicar simultáneamente cómo emergen las estructuras culturales, cómo son representadas en la vida cotidiana y cómo a su vez transforman esa vida cotidiana.

El abordaje defendido en este libro no abandona la vocación crítica de la sociología pero nos permite asumirla de manera diferente, desde un punto de vista diferente del que fue asumido tradicionalmente por los partidarios de los estudios culturales. Cuando se los considera desde la perspectiva de una sociología cultural pragmática y desde la sociología de las emociones, los efectos sociales de la terapia resultan ser bastante diferentes de aquellos que han sido tradicionalmente despreciados por los sociólogos críticos pertenecientes a diferentes doctrinas.

En primer lugar, el ideal contemporáneo de la comunicación –que ha penetrado y saturado intensamente nuestros modelos de las relaciones sociales, y que nunca ha sido cuestionado por los sociólogos– bien puede ser lo que el antropólogo Michael Silverstein llama "una ideología del lenguaje". Una ideología del lenguaje es una serie de "ideas y objetivos manifiestos sostenidos por un grupo en relación con los *roles del lenguaje en las experiencias sociales de los miembros* en tanto contribuyen a la expresión del grupo" (mis cursivas).[4] La ideología del lenguaje promovida por la terapia reside en una serie de creencias: que el autoconocimiento se obtiene mediante la introspección, que la introspección puede a su vez ayudarnos a entender, controlar y adaptarnos a nuestro entorno social y emocional y que la expresión verbal es clave para las relaciones sociales. Hay algunas

4 Michael Silverstein, citado en Katherin A. Woolard, "Introduction: Language ideology as a field of inquiry", en Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard y Paul V. Kroskrity (eds.), *Language ideologies: Practice and theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 4.

razones para dudar de muchas de las premisas del credo psicológico reinante. Citando al poeta Theodore Roethke, el psicólogo Timothy Wilson sostiene que "La autocontemplación es una maldición / que empeora una vieja confusión".[5] No sólo parecemos estar pobremente equipados para entendernos a nosotros mismos, sino que el autoanálisis puede incluso interferir con nuestros modos intuitivos (esto es, prácticos) de conocer el mundo. Yo sugeriría que la ideología del lenguaje de la terapia ha sido responsable de un vasto proceso cognitivo y cultural de "eclipsamiento verbal". Una investigación llevada a cabo por los psicólogos cognitivos Jonathan W. Schooler y T. Y. Engstler-Schooler muestra que, cuando se les pide a las personas que recuerden mentalmente un rostro y que luego lo identifiquen en una fila de personas, lo hacen bastante bien. Pero si a estas mismas personas se les pide primero que describan ese rostro con palabras y luego que lo identifiquen, los resultados en cuanto a reconocimiento son mucho peores. Schooler y Engstler-Schooler llamaban a este efecto el "eclipsamiento verbal", una interferencia de los procesos verbales con los visuales.[6] En otras palabras, estos autores –así como muchos otros psicólogos– sugieren que hay cosas que simplemente hacemos mejor sin palabras, sin verbalizar aquello que estamos haciendo y por qué lo estamos haciendo. Yo argumentaría que, culturalmente, la doctrina terapéutica puede haber sido responsable de un vasto proceso de eclipsamiento verbal que hace de la introspección lingüística un sustituto para modos no verbales de funcionamiento de las relaciones sociales. Lo que denomino proceso cultural de eclipsamiento verbal es el amplio proceso mediante el cual una actividad verbal cada vez mayor interfiere con decisiones que requieren que usemos la "intuición", la "perspicacia" o el juicio rápido. Irónicamente, la ideología de los psicólogos termina reificando el concepto mismo de personalidad que ha sido un supuesto crucial de su cuerpo de conocimientos. Esta afirmación es reforzada por el psicólogo social (y experto eminente en personalidad) Walter Mischel, quien ha sostenido que la personalidad varía según las situaciones y no consiste en rasgos consistentes intersituacionales.[7] Para Mischel, las acciones y las reacciones de las personas son moldeadas por

5 Timothy Wilson, "Don't think twice, it's all right", en *International Herald Tribune*, 30 de diciembre de 2005, p. 6.

6 J. W. Schooler y T. Y. Engstler-Schooler, "Verbal overshadowing of visual memories: Some things are better left unsaid", en *Cognitive Psychology*, N° 22, 1990, pp. 36-71.

7 Walter Mischel, Y. Shoda y R. Mendoza-Denton, "Situation-behavior profiles as a locus of consistency in personality", en *Current Directions in Psychological Science*, N° 11, 2002, pp. 50-54.

restricciones situacionales, no por propiedades interiores constantes del yo (que necesitan ser reveladas). La visión de Mischel es muy consistente con el abordaje de los sociólogos, en la medida en que afirma que la personalidad es más influida por factores situacionales que por una serie de rasgos adquiridos en la infancia. El punto aquí es simplemente sugerir que la doctrina psicológica reifica la personalidad en su visión de que hay una esencia –nuestro yo– que podemos y debemos comprender.

En segundo lugar, y en contraste con el relato foucaultiano estándar de la psicología, según el cual "hemos [...] inventado una clase diferente de placer: placer en la verdad del placer, el placer de conocer la verdad, de descubrirla y exponerla",[8] argumentaría que la narrativa terapéutica ha producido una multiplicidad de formas de sufrimiento. Contra la visión foucaultiana de que la psicología produce placer, yo argumentaría que uno de sus aspectos más cuestionables reside en los modos en que produce placer. Puesto que, en concordancia con el antropólogo Richard Schweder, sugeriría que "una ontología causal popular para el sufrimiento juega un rol importante en producir las causas del sufrimiento que intenta explicar, de la misma manera en que la representación popular de una forma de sufrimiento puede ser parte del sufrimiento que representa".[9] Hay una ironía dolorosa en el discurso terapéutico. Cuanto más se sitúan las causas del sufrimiento en el yo, más se comprende al yo en términos de sus problemas, y más numerosas son las enfermedades "reales" del yo que se producirán. Debido a que la narrativa terapéutica discute, cataloga y explica aquello que se predica del yo, el yo es invitado a su vez a concebirse a sí mismo como una entidad que padece problemas emocionales y psicológicos. Lejos de ayudar a manejar en los hechos las contradicciones y los problemas de la identidad moderna, el discurso psicológico puede simplemente profundizarlos.

Mientras que tradicionalmente la experiencia del sufrimiento ha llevado a un sistema cultural hasta los límites mismos de su legitimación,[10] en la visión del mundo terapéutica contemporánea el sufrimiento se ha conver-

8 Michel Foucault, *The history of sexuality: An introduction*, trad. de R. Hurley, 1976; reimpresión, Nueva York, Vintage Books, 1990, p. 71 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI de España, 2006].

9 Richard A. Shweder, *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991, p. 488.

10 Véase Max Weber, "The social psychology of the world religions", en Hans H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1958 [trad. esp. en: *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1998].

tido en un problema que debe ser manejado por expertos de la psiquis. La perturbadora pregunta en relación con la distribución del sufrimiento (o teodicea) (¿Por qué los inocentes sufren y los malos prosperan?), que ha obsesionado a las religiones y a las utopías sociales modernas, ha sido reducida a una banalidad sin precedentes por un discurso que entiende el sufrimiento como el efecto de emociones mal manejadas o de una psiquis disfuncional, o incluso como una etapa necesaria del propio desarrollo emocional. Tal como ha argumentado Susan Neiman de manera magistral, el problema de la teodicea ha sido uno de los misterios morales centrales del pensamiento occidental.[11] Y podríamos agregar que la tensión entre el mérito y la fortuna ha producido a menudo grandes sistemas y movimientos culturales cuyo propósito ha sido precisamente explicar el abismo que los separa. La psicología clínica es el primer sistema cultural que se deshace totalmente del problema, haciendo que la mala fortuna sea el resultado de una psiquis herida o mal manejada. Cumple así a la perfección con uno de los objetivos de la religión: explicar, racionalizar y en última instancia, siempre, justificar el sufrimiento. Tal como señala Max Weber,

> al tratar el sufrimiento como un síntoma del odio entre los dioses y como un signo de una culpa secreta, la religión ha venido a satisfacer una necesidad psicológica muy general. Muy rara vez el afortunado está satisfecho con el hecho de ser afortunado. Más allá de ello, necesita saber que tiene *derecho* a ser afortunado. Quiere saber que él lo "merece" y, por sobre todo, que lo merece en comparación con otros. Desea que se le permita creer que el menos afortunado también experimenta simplemente lo que debe. La buena fortuna quiere así "legitimar" la fortuna.[12]

Lo que Weber describe aquí es la forma más poderosa de preservación del statu quo, esto es, la explicación retrospectiva y por lo tanto la legitimación de la buena o la mala fortuna que esconden la virtud o el vicio. La psicología resucita vengativamente estas formas de la teodicea. En el espíritu terapéutico no existen el sufrimiento y el caos sin sentido, y éste es el motivo por el que, en el análisis final, su impacto cultural debería preocuparnos.

11 Véase Susan Neiman, *Evil in modern thought: An alternative history of philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

12 Weber, "The social psychology of the world religions".

Índice analítico

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2010 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.

